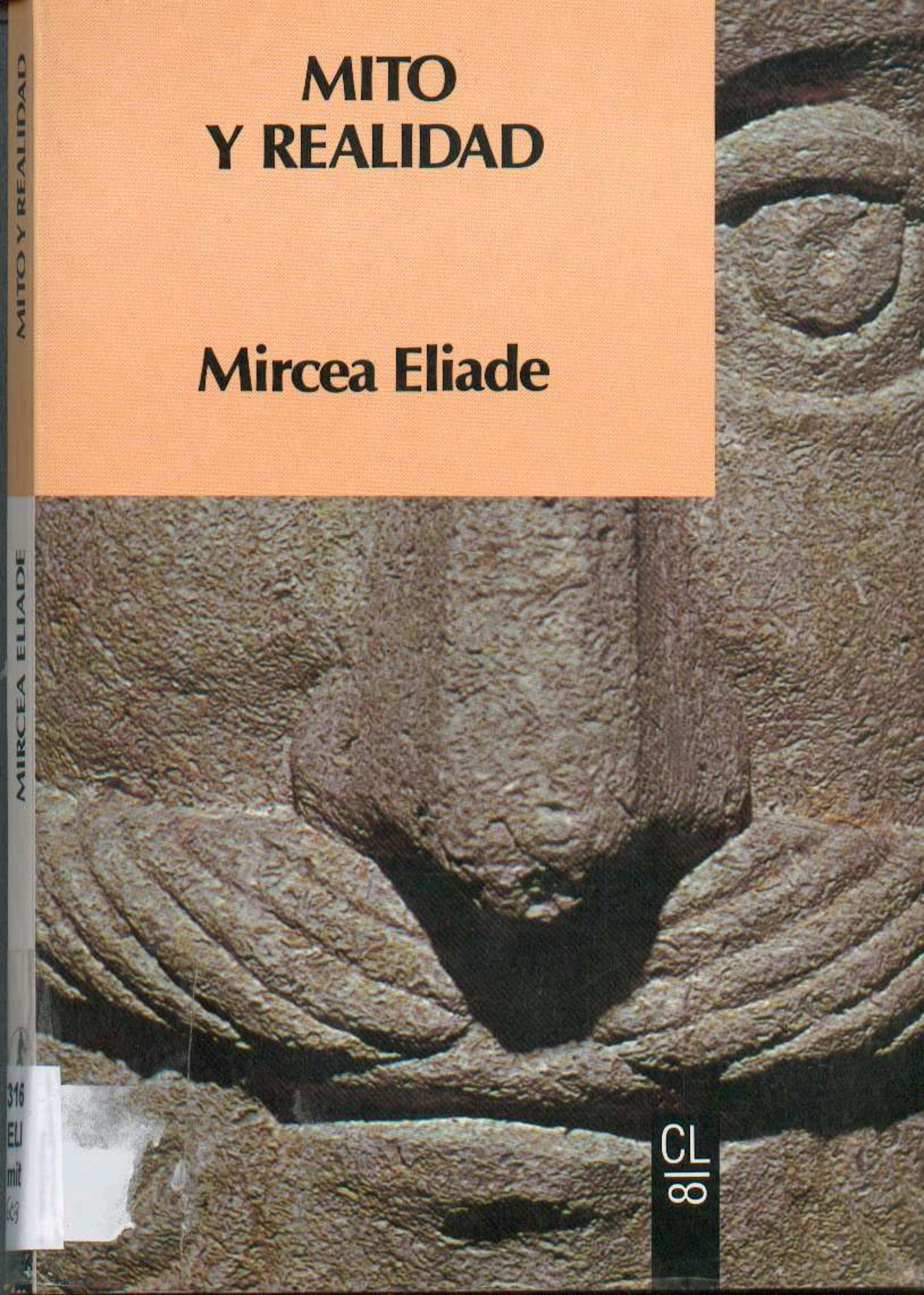

MITO
Y REALIDAD
Mircea Eliade
CL
8
MITO Y REALIDAD
MIRCEA ELIADE
316
ELI
mit

Colección Labor

N U E V A   S E R I E
8

MITO Y REALIDAD

Mircea Eliade



EDITORIAL LABOR. S.A.

Traducción:
Luis Gil

Diseño de cubierta:
Jordi Vives

Primera edición en Colección Labor: 1991

Título de la edición original:
ASPECTS DU MYTHE
© Harper & Row Publishers, Nueva York, 1963
© Editorial Labor, S. A., Aragó, 390. 08013 Barcelona, 1991 Grupo Telepublicaciones

Depósito legal: B. 12.918-1991
ISBN: 84-335-3508-0

Printed in Spain - Impreso en España
Impreso en GERSA, Industria Gráfica
Tambor del Bruc, 6 - 08970 Sant Joan Despí

PREFACIO

Este librito fue escrito para la colección «World Perspective» (Ediciones Harper, Nueva York), que dirige Ruth Nanda Anshen. Bástenos decir que en principio está dirigido al gran público culto. En él hemos vuelto a tratar y a desarrollar diversas observaciones presentadas en nuestras obras anteriores. No podíamos aspirar a un análisis exhaustivo del pensamiento mítico.

Una vez más, nuestro querido y erudito amigo el doctor Jean Gouillard se ha encargado de la revisión del texto francés. Quédele patente nuestro más profundo reconocimiento.

Universidad de Chicago, abril 1962.

MIRCEA ELIADE

CAPITULO I

LA ESTRUCTURA DE LOS MITOS

LA IMPORTANCIA DEL «MITO VIVO»

Desde hace más de medio siglo, los estudiosos occidentales han situado el estudio del mito en una perspectiva que contrastaba sensiblemente con la de, pongamos por caso, el siglo XIX. En vez de tratar, como sus predecesores, el mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto «fábula», «invención», «ficción», le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa. Pero este nuevo valor semántico acordado al vocablo «mito» hace su empleo en el lenguaje corriente harto equívoco. En efecto, esta palabra se utiliza hoy tanto en el sentido de «ficción» o de «ilusión» como en el sentido, familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de «tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar».

Se insistirá más adelante sobre la historia de las diferentes significaciones que el término «mito» ha adoptado en el mundo antiguo y cristiano (cf. capítulos VIII-IX). Es de todos conocido que a partir de Jenófanes (hacia 565-470) —que fue el primero en criticar y rechazar las expresiones «mitológicas» de la divinidad utilizadas por Homero y Hesiodo— los griegos fueron vaciando progresivamente al *mythos* de todo valor religioso o metafísico. Opuesto tanto a *logos* como más tarde a *historia*, *mythos* terminó por significar todo «lo que no puede existir en la realidad». Por su parte, el judeocristianismo relegaba al dominio de la «mentira» y de la «ilusión» todo aquello que no estaba justificado o declarado válido por uno de los dos Testamentos.

No es en este sentido (por lo demás el más usual en el lenguaje corriente) en el que nosotros entendemos el «mito». Precisando más, no es el estadio mental o el momento histórico en que el mito ha pasado a ser una «ficción» el que nos interesa. Nuestra investigación se dirigirá, en primer lugar, hacia las sociedades en las que el mito tiene —o ha tenida hasta estos últimos tiempos— «vida», en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia. Comprender la estructura y la función de los mitos en las sociedades tradicionales en cuestión no estriba sólo en dilucidar una etapa en la historia del pensamiento humano, sino también en comprender mejor una categoría de nuestros contemporáneos.

Para limitarnos a un ejemplo, el de los «cargo cults» de Oceanía, sería difícil interpretar toda una serie de actuaciones insólitas sin recurrir a su justificación mítica. Estos cultos profetices y milenarios proclaman la inminencia de una era fabulosa de abundancia y de beatitud. Los indígenas serán de nuevo los señores de sus islas y no trabajarán más, pues los muertos volverán en magníficos navíos cargados de mercancías, semejantes a los *cargos* gigantescos que los Blancos acogen en sus puertos. Por eso la mayoría de esos «cargo cults» exige, por una parte, la destrucción de los animales domésticos y de los enseres, y por otra, la construcción de vastos almacenes

donde se depositarán las provisiones traídas por los muertos. Tal movimiento profetiza la arribada de Cristo en un barco de mercancías; otro espera la llegada de «América». Una nueva era paradisíaca dará comienzo y los miembros del culto alcanzarán la inmortalidad. Ciertos cultos implican asimismo actos orgiásticos, pues las prohibiciones y las costumbres sancionadas por la tradición perderán su razón de ser y darán paso a la libertad absoluta. Ahora bien: todos estos actos y creencias se explican por *el mito del aniquilamiento del Mundo seguido de una nueva Creación y de la instauración de la Edad de Oro,* mito que nos ocupará más adelante.

Hechos similares se produjeron en 1960 en el Congo con ocasión de la independencia del país. En ciertos pueblos, los indígenas quitaron los techos de las chozas para dejar paso libre a las monedas de oro que harán llover los antepasados. En otros, en medio del abandono general, tan sólo se cuidaron de los caminos que conducían al cementerio, para permitir a los antepasados el acceso al pueblo. Los mismos excesos orgiásticos tenían un sentido, ya que, según el mito, el día de la Nueva Era todas las mujeres pertenecerán a todos los hombres.

Con mucha probabilidad, hechos de este género serán cada vez más raros. Se puede suponer que el «comportamiento mítico» desaparecerá con la independencia política de las antiguas colonias. Pero lo que sucederá en un porvenir más o menos lejano no nos puede ayudar a comprender lo que acaba de pasar. Lo que nos importa, ante todo, es captar el sentido de estas conductas extrañas, comprender su causa y la justificación de estos excesos. Pues comprenderlos equivale a reconocerlos en tanto que hechos humanos, hechos de cultura, creación del espíritu —y no irrupción patológica de instintos, bestialidad o infantilismo—. No hay otra alternativa: o esforzarse en negar, minimizar u olvidar, tales excesos, considerándolos como casos aislados de «salvajismo», que desaparecerán completamente cuando las tribus se civilicen, o bien molestarse en comprender los antecedentes míticos que explican los excesos de este género, los justifican y les confieren un valor religioso. Esta última actitud es, a nuestro parecer, la única que merece adoptarse. Únicamente en una perspectiva histórico-religiosa tales conductas son susceptibles de revelarse como hechos de cultura y pierden su carácter aberrante o monstruoso de juego infantil o de acto puramente instintivo.

EL INTERÉS DE LAS «MITOLOGÍAS PRIMITIVAS»

Todas las grandes religiones mediterráneas y asiáticas cuentan con mitologías. Pero es preferible no hilvanar el estudio del mito partiendo, por ejemplo, de la mitología griega, o egipcia, o india. La mayoría de los mitos griegos fueron contados, y, por tanto, modificados, articulados, sistematizados por Hesiodo y Homero, por los rapsodas y mitógrafos. Las tradiciones mitológicas del Próximo Oriente y de la India han sido cuidadosamente reinterpretadas y elaboradas por los respectivos teólogos y ritualistas. No quiere decir esto: 1.°, que estas Grandes Mitologías hayan perdido su «sustancia mítica» y no sean sino «literaturas», o 2.°, que las tradiciones mitológicas de las sociedades arcaicas no hayan sido elaboradas por sacerdotes y bardos. Al igual que las Grandes Mitologías, que han acabado por transmitirse por textos escritos, las mitologías «primitivas», que los primeros viajeros, misioneros y etnógrafos han conocido en su estadio oral, tienen su «historia»; dicho de otro modo: se han transformado y enriquecido a lo largo de los años, bajo la influencia de otras culturas superiores, o gracias al genio creador de ciertos individuos excepcionalmente dotados.

Sin embargo, es preferible comenzar por el estudio del mito en las sociedades arcaicas y tradicionales, sin perjuicio de abordar más tarde las mitologías de los pueblos que han desempeñado un papel importante en la historia. Y esto porque, a pesar de sus modificaciones en el transcurso del tiempo, los mitos de los «primitivos» reflejan aún

un estado primordial. Se trata, a lo más, de sociedades en las que los mitos están aún vivos y fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad del hombre. El papel y la función de los mitos son susceptibles (o lo han sido hasta estos últimos tiempos) de ser observados y descritos minuciosamente por los etnólogos. A propósito de cada mito, así como de cada ritual, de las sociedades arcaicas, ha sido posible interrogar a los indígenas y enterarse, al menos en parte, de las significaciones que les atribuyen. Evidentemente, estos «documentos vivos» registrados en el curso de encuestas hechas sobre el terreno no resuelven en modo alguno todas nuestras dificultades. Pero tienen la ventaja, considerable, de ayudarnos a plantear correctamente el problema, es decir, a situar el mito en su contexto socio-religioso original.

ENSAYO DE UNA DEFINICIÓN DEL MITO

Sería difícil encontrar una definición de mito que fuera aceptada por todos los eruditos y que al mismo tiempo fuera accesible a los no especialistas. Por lo demás, ¿acaso es posible encontrar una definición *única* capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y tradicionales? El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias.

Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser.* El mito no habla de lo que ha sucedido *realmente,* de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los «comienzos». Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la «sobre-naturalidad») de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobrenatural») en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.

Se tendrá ocasión más adelante de completar y de matizar estas indicaciones preliminares, pero de momento importa subrayar un hecho que nos parece esencial: el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a *realidades.* El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.

Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas. Cuando el misionero y etnólogo C Strehlow preguntaba a los australianos Arunta por qué celebraban ciertas ceremonias, le respondían invariablemente: «Porque los antepasados lo han prescrito así»[1] . Los Kai de Nueva Guinea se negaban a modificar su manera de vivir y de trabajar, y daban como explicación: «Así lo hicieron los Nemu (los Antepasados míticos) y nosotros lo hacemos de igual manera»[2] . Interrogado sobre la razón de tal o cual detalle de cierta

ceremonia, el cantor Navaho contestaba: «Porque el Pueblo santo lo hizo de esta manera la primera vez»[3] . Encontramos exactamente la misma justificación en la plegaria que acompaña un ritual tibetano primitivo: «Como ha sido transmitido desde el principio de la creación de la tierra, así nosotros debemos sacrificar (...). Como nuestros antepasados hicieron en los tiempos antiguos, así hacemos hoy»[4] . Tal es también la justificación invocada por los teólogos y ritualistas hindúes: «Debemos hacer lo que los dioses han hecho en un principio» *(Satapatha Brâhmana,* VII, 2, 1, 4). «Así hicieron los dioses; así hacen los hombres» *(Taittiriya Brâhmana,* 1, 5, 9, 4)[5] .

Como hemos señalado en otro lugar[6] , incluso los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los Seres Sobrenaturales. Entre los Navaho, «las mujeres han de sentarse con las piernas debajo de sí y de lado; los hombres, con las piernas cruzadas delante de ellos, porque se dijo que en un principio la Mujer cambiante y el Matador de monstruos se sentaron en estas posturas»[7] . Según las tradiciones míticas de una tribu australiana, los Karadjeri, todas sus costumbres, todos sus comportamientos se fundaron en el «tiempo del Ensueño» por dos Seres Sobrenaturales, Bagadjimbiri (por ejemplo, la manera de cocer tal o cual grano o de cazar tal animal con ayuda de un palo, la posición especial que debe adoptarse para orinar, etc.)[8] .

Sería inútil multiplicar ejemplos. Como lo hemos demostrado en *El mito del eterno retorno,* y como se verá aún mejor por lo que sigue, la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Esta concepción no carece de importancia para la comprensión del hombre de las sociedades arcaicas y tradicionales, y de ellas nos ocuparemos más adelante.

«HISTORIA VERDADERA»-«HISTORIA FALSA»

Debemos añadir que en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos —«historias verdaderas»— de las fábulas o cuentos, que llaman «historias falsas».

Los Pawnee «hacen una distinción entre las ‘historias verdaderas’ y las ‘historias falsas’, y colocan entre las historias ‘verdaderas’, en primer lugar, todas aquellas que tratan de los orígenes del mundo; sus protagonistas son seres divinos, sobrenaturales, celestes o astrales. A continuación vienen los cuentos que narran las aventuras maravillosas del héroe nacional, un joven de humilde cuna que llegó a ser el salvador de su pueblo, al liberarle de monstruos, al librarle del hambre o de otras calamidades, o al llevar a cabo otras hazañas nobles y beneficiosas. Vienen, por último, las historias que se relacionan con los *medicine-men,* y explican cómo tal o cual mago adquirió sus poderes sobrehumanos o cómo nació tal o cual asociación de chamanes. Las historias ‘falsas’ son aquellas que cuentan las aventuras y hazañas en modo alguno edificantes del coyote, el lobo de la pradera. En una palabra: en las historias ‘verdaderas’ nos hallamos frente a frente de lo sagrado o de lo sobrenatural; en las ‘falsas’, por el contrario, con un contenido profano, pues el coyote es sumamente popular en esta mitología como en otras mitologías norteamericanas, donde aparece con los rasgos del astuto, del pícaro, del prestidigitador y del perfecto bribón[9] .

Igualmente, los Cherokees distinguen entre mitos sagrados (cosmogonía, creación de astros, origen de la muerte) e historias profanas que explican, por ejemplo, ciertas curiosidades anatómicas o fisiológicas de los animales. Reaparece la misma distinción en África; los Herero estiman que las historias que narran los principios de los diferentes grupos de la tribu son verdaderas, porque se refieren a hechos que han

tenido lugar *realmente*, mientras que los cuentos más o menos cómicos no tienen ninguna base. En cuanto a los indígenas de Togo, consideran sus mitos de origen «absolutamente reales»[10] .

Por esta razón no se pueden contar indiferentemente los mitos. En muchas tribus no se recitan delante de las mujeres o de los niños, es decir, de los no iniciados. Generalmente, los viejos instructores comunican los mitos a los neófitos durante su período de aislamiento en la espesura, y esto forma parte de su iniciación. R. Piddington hace notar a propósito de los Karadjeri: «Los mitos sagrados que no pueden ser conocidos de las mujeres se refieren principalmente a la cosmogonía y, sobre todo, a la institución de las ceremonias de iniciación»[11] .

Mientras que las «historias falsas» pueden contarse en cualquier momento y en cualquier sitio, los mitos no deben recitarse más que *durante un lapso de tiempo sagrado* (generalmente durante el otoño o el invierno, y únicamente de noche)[12] . Esta costumbre se conserva incluso en pueblos que han sobrepasado el estadio arcaico de cultura. Entre los turco-mongoles y los tibetanos, la recitación de cantos épicos del ciclo Gesor no puede tener lugar más que de noche y en invierno. «La recitación se asimila a un poderoso encanto. Ayuda a obtener ventajas de toda índole, especialmente éxito en la caza y en la guerra (...). Antes de recitar se prepara un área espolvoreada con harina de cebada tostada. El auditorio se sienta alrededor. El bardo recita la epopeya durante varios días. En otro tiempo, se dice, se veían entonces las huellas de los cascos del caballo de César sobre esta área. La recitación provocaba, pues, la presencia real del héroe»[13] .

LO QUE REVELAN LOS MITOS

La distinción hecha por los indígenas entre «historias verdaderas» e «historias falsas» es significativa. Las dos categorías de narraciones presentan «historias», es decir, relatan una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en un pasado lejano y fabuloso. A pesar de que los personajes de los mitos son en general Dioses y Seres Sobrenaturales, y los de los cuentos héroes o animales maravillosos, todos estos personajes tienen en común esto: no pertenecen al mundo cotidiano. Y, sin embargo, los indígenas se dieron cuenta de que se trataba de «historias» radicalmente diferentes. Pues todo lo que se relata en los mitos les *concierne directamente,* mientras que los cuentos y las fábulas se refieren a acontecimientos que, incluso cuando han aportado cambios en el Mundo (cf. las particularidades anatómicas o fisiológicas de ciertos animales), no han modificado la condición humana en cuanto tal[14] .

En efecto, los mitos relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el Mundo *existe, si* el hombre *existe,* es porque los Seres Sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los «comienzos». Pero otros acontecimientos han tenido lugar después de la cosmogonía y la antropogonía, y el hombre, *tal como es hoy,* es el resultado directo de estos acontecimientos míticos, *está constituido por estos acontecimientos.* Es mortal, porque algo ha pasado *in illo tempore.* Si eso no hubiera sucedido, el hombre no sería mortal: habría podido existir indefinidamente como las piedras, o habría podido cambiar periódicamente de piel como las serpientes y, por ende, hubiera sido capaz de renovar su vida, es decir, de recomenzarla indefinidamente. Pero el mito del origen de la muerte cuenta lo que sucedió *in illo tempore,* y al relatar este incidente explica *por qué* el hombre es mortal.

Del mismo modo, determinada tribu vive de la pesca, y esto porque en los

tiempos míticos un Ser Sobrenatural enseñó a sus antepasados cómo capturar y cocer los pescados. El mito cuenta la historia de la primera pesca efectuada por el Ser Sobrenatural, y al hacer esto revela a la vez un acto sobrehumano, enseña a los humanos cómo efectuarlo a su vez y, finalmente, explica por qué esta tribu debe alimentarse de esta manera.

Se podrían multiplicar fácilmente los ejemplos. Pero los que preceden muestran ya por qué el mito es, para el hombre arcaico, un asunto de la mayor importancia, mientras que los cuentos y las fábulas no lo son. El mito le enseña las «historias» primordiales que le han constituido esencialmente, y todo lo que tiene relación con su existencia y con su propio modo de existir en el Cosmos le concierne directamente.

Inmediatamente se verán las consecuencias que esta concepción singular ha tenido para la conducta del hombre arcaico. Hagamos notar que, así como el hombre moderno se estima constituido por la Historia, el hombre de las sociedades arcaicas se declara como el resultado de cierto número de acontecimientos míticos. Ni uno ni otro se consideran «dados», «hechos» de una vez para siempre, como, por ejemplo, se hace un utensilio, de una manera definitiva. Un moderno podría razonar de la manera siguiente: soy tal como soy hoy día porque un cierto número de acontecimientos me han sucedido, pero estos acontecimientos no han sido posibles más que porque la agricultura fue descubierta hace ocho o nueve mil años y porque las civilizaciones urbanas se desarrollaron en el Oriente Próximo antiguo, porque Alejandro Magno conquistó Asia y Augusto fundó el Imperio romano, porque Galileo y Newton revolucionaron la concepción del Universo, abriendo el camino para los descubrimientos científicos y preparando el florecimiento de la civilización industrial, porque tuvo lugar la Revolución francesa y porque las ideas de libertad, democracia y justicia social trastocaron el mundo occidental después de las guerras napoleónicas, y así sucesivamente.

De igual modo, un «primitivo» podría decirse: soy tal como soy hoy porque una serie de acontecimientos tuvieron lugar antes de mí. Tan sólo debería añadir, acto seguido: esos acontecimientos sucedieron en los *tiempos míticos,* y, por consiguiente, constituyen una *historia sagrada,* porque los personajes del drama no son humanos, sino Seres Sobrenaturales. Y aún más: mientras que un hombre moderno, a pesar de considerarse el resultado del curso de la Historia universal, no se siente obligado a conocerla en su totalidad, el hombre de las sociedades arcaicas no sólo está obligado a rememorar la historia mítica de su tribu, sino que *reactualiza* periódicamente una gran parte de ella. Es aquí donde se nota la diferencia más importante entre el hombre de las sociedades arcaicas y el hombre moderno: la irreversibilidad de los acontecimientos, que, para este último, es la nota característica de la Historia, no constituye una evidencia para el primero.

Constantinopla fue conquistada por los turcos en 1453 y la Bastilla cayó el 14 de julio de 1789. Estos acontecimientos son irreversibles. Sin duda, al haberse convertido el 14 de julio en la fiesta nacional de la República francesa, se conmemora anualmente la toma de la Bastilla, pero no se reactualiza el acontecimiento histórico propiamente dicho[15] . Para el hombre de las sociedades arcaicas, por el contrario, lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del Mundo y de su propio modo de existir en el mundo, sino, sobre todo, porque al rememorarlos, al reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los Dioses, los Héroes o los Antepasados hicieron *ab origine.* Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen.

LO QUE QUIERE DECIR «CONOCER LOS MITOS»

Los mitos totémicos australianos consisten la mayoría de las veces en la narración bastante monótona de las peregrinaciones de los antepasados míticos o de los animales totémicos. Se cuenta cómo, en el «tiempo del sueño» *(alcheringa)* —es decir, en el tiempo mítico— estos Seres Sobrenaturales hicieron su aparición sobre la Tierra y emprendieron largos viajes, parándose a veces para modificar el paisaje o producir ciertos animales y plantas, y finalmente desaparecieron bajo tierra. Pero el conocimiento de estos mitos es esencial para la vida de los australianos. Los mitos les enseñan cómo repetir los gestos creadores de los Seres Sobrenaturales y, por consiguiente, cómo asegurar la multiplicación de tal animal o de tal planta.

Estos mitos se comunican a los neófitos durante su iniciación. O, más bien, se «celebran», es decir, se les reactualiza. «Cuando los jóvenes pasan por las diversas ceremonias de iniciación, se celebran ante ellos una serie de ceremonias que, a pesar de representarse exactamente como las del culto propiamente dicho —salvo ciertas particularidades características—, no tienen, sin embargo, por meta la multiplicación y crecimiento del tótem de que se trate, sino que van encaminadas a mostrar la manera de celebrar estos cultos a quienes se va a elevar, o que acaban de ser elevados, al rango de hombres»[16] .

Se ve, pues, que la «historia» narrada por el mito constituye un «conocimiento» de orden esotérico no sólo porque es secreta y se transmite en el curso de una iniciación, sino también porque este «conocimiento» va acompañado de un poder mágico-religioso.

En efecto, conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad. Erland Nordenskiöld ha referido algunos ejemplos particularmente sugestivos de los indios Cuna. Según sus creencias, el cazador afortunado es el que conoce el origen de la caza. Y si se llega a domesticar a ciertos animales, es porque los magos conocen el secreto de su creación. Igualmente se es capaz de tener en la mano un hierro al rojo o de coger serpientes venenosas a condición de conocer el origen del fuego y de las serpientes. Nordenskiöld cuenta que «en un pueblo Cuna, Tientiki, hay un muchacho de catorce años que entra impunemente en el fuego tan sólo porque conoce el encanto de la creación del fuego. Pérez vio frecuentemente a personas coger un hierro al rojo y a otras domesticar serpientes»[17] .

Se trata de una creencia muy extendida y que no es propia de un cierto tipo de cultura. En Timor, por ejemplo, cuando un arrozal no medra, alguien que conoce las tradiciones míticas relativas al arroz se traslada al campo. «Allí pasa la noche en la cabaña de la plantación recitando las leyendas que explican cómo se llegó a poseer el arroz (mito de origen)... Los que hacen esto no son sacerdotes»[18] . Al recitar el mito de origen, se obliga al arroz a mostrarse hermoso, vigoroso y tupido, como era cuando *apareció por primera vez.* No se le recuerda cómo ha sido creado, a fin de «instruirle», de enseñarle cómo debe comportarse. Se le *fuerza mágicamente a retornar al origen,* es decir, a reiterar su creación ejemplar.

El *Kalevala* cuenta cómo el viejo Väinämöinen se hirió gravemente cuando estaba ocupado en construir una barca. Entonces «se puso a urdir encantamientos a la manera de todos los curanderos mágicos. Cantó el nacimiento de la causa de su herida, pero no pudo acordarse de las palabras que narraban el comienzo del hierro, las palabras que podían precisamente curar la brecha abierta por la hoja de acero azul». Al fin, después de haber buscado la ayuda de otros magos, Väinämöinen exclamó: «¡Me acuerdo ahora del origen del hierro! Y comenzó el siguiente relato: el Aire es la primera de las madres. El Agua es la mayor de los hermanos, el Fuego es el segundo y el Hierro es el más joven de los tres. Ukko, el gran Creador, separó la Tierra del Agua e hizo aparecer el suelo en las regiones marinas, pero el hierro no había nacido aún. Entonces se frotó las palmas de las manos sobre su rodilla izquierda. Así nacieron las tres hadas que habían de ser las madres del hierro»[19] . Notemos que en este ejemplo el mito del

origen del hierro forma parte del mito cosmogónico y en cierto modo lo prolonga. Tenemos aquí una nota específica de los mitos de origen sumamente importante y cuyo estudio se hará en el capítulo siguiente.

La idea de que un remedio no actúa más que si se conoce su origen está muy extendida. Citemos nuevamente a Erland Nordenskiöld: «Cada canto mágico debe estar precedido de un encantamiento que habla del origen del remedio empleado, de otro modo no será eficaz (...). Para que el remedio o el canto de remedio haga efecto hay que conocer el origen de la planta, la manera cómo fue alumbrada por la primera mujer»[20] . En los cantos rituales na-khi publicados por J. F. Rock se dice expresamente: «Si no se cuenta el origen del medicamento, no debe utilizarse»[21] . O también: «A menos que se relate su origen, no se debe hablar de él»[22] .

Veremos en el capítulo siguiente que, como en el mito de Väinämöinen citado anteriormente, el origen de los remedios está íntimamente ligado a la narración del origen del mundo. Precisemos aquí, no obstante, que se trata de una concepción general que puede formularse de esta suerte: *No se puede cumplir un ritual si no se conoce el «origen», es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez.* Durante el servicio funerario, el chamán na-khi, *dto-mba,* canta:

«Vamos ahora a acompañar al muerto y a conocer de nuevo la
pena.
Vamos a danzar de nuevo y a derribar a los demonios.
No se debe hablar.
Si se ignora el origen de la danza,
No se puede danzar»[23] .

Esto recuerda extraordinariamente las declaraciones de los Uitoto a Preuss: «Son las palabras (los mitos) de nuestro padre, sus propias palabras. Gracias a estas palabras danzamos; no habría danza si no nos las hubiera dado»[24] .

En la mayoría de los casos, no basta conocer el mito de origen, hay que recitarlo; se proclama de alguna manera su conocimiento, se *muestra.* Pero esto no es todo; al recitar o al celebrar el mito del origen, se deja uno impregnar de la atmósfera sagrada en la que se desarrollaron esos acontecimientos milagrosos. El tiempo mítico de los orígenes es un tiempo «fuerte», porque ha sido transfigurado por la presencia activa, creadora, de los Seres Sobrenaturales. Al recitar los mitos se reintegra este tiempo fabuloso y, por consiguiente, se hace uno de alguna manera «contemporáneo» de los acontecimientos evocados, se comparte la presencia de los Dioses o de los Héroes. En una fórmula sumaria, se podría decir que, al «vivir» los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo «sagrado», a la vez primordial e indefinidamente recuperable. Esta función del mito, sobre la cual hemos insistido en *Le Mythe de l'Éternel Retour* (especialmente en las páginas 35 ss), se destacará mejor aún en el curso de los análisis que seguirán.

ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DE LOS MITOS

Estas observaciones preliminares bastan para precisar ciertas notas características del mito. De una manera general se puede decir que el mito, tal como es

vivido por las sociedades arcaicas, 1.°, constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales; 2.°, que esta Historia se considera absolutamente *verdadera* (porque se refiere a realidades) y *sagrada* (porque es obra de los Seres Sobrenaturales); 3.°, que el mito se refiere siempre a una «creación», cuenta Cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo; 4.°, que al conocer el mito, se conoce el «origen» de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento «exterior», «abstracto», sino de un conocimiento que se «vive» ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación; 5.°, que, de una manera o de otra, se «vive» el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan.

«Vivir» los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente «religiosa», puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La «religiosidad» de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado de la presencia de los Seres Sobrenaturales. No se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, sino de su reiteración. Las personas del mito se hacen presentes, uno se hace su contemporáneo. Esto implica también que no se vive ya en el tiempo cronológico, sino en el Tiempo primordial, el Tiempo en el que el acontecimiento *tuvo lugar por primera vez.* Por esta razón se puede hablar de «tiempo fuerte» del mito: es el Tiempo prodigioso, «sagrado», en el que algo *nuevo, fuerte* y *significativo* se manifestó plenamente. Revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora es el deseo que puede leerse como en filigrana en todas las reiteraciones rituales de los mitos. En suma, los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar.

No podría concluirse de modo mejor que citando los pasajes clásicos en los que Bronislav Malinowski trató de desentrañar la naturaleza y función del mito en las sociedades primitivas: «Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica (...). Todos estos relatos son para los indígenas la expresión de una realidad original, mayor y más llena de sentido que la actual, y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la humanidad. El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos»[25] .

CAPITULO II

PRESTIGIO MÁGICO DE LOS «ORIGENES»

MITOS DE ORIGEN Y MITOS COSMOGÓNICOS

Toda historia mítica que relata el *origen* de algo presupone y prolonga la cosmogonía. Desde el punto de vista de la estructura, los mitos de origen son equiparables al mito cosmogónico. Al ser la creación del Mundo *la* creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación. Esto no quiere decir que el mito de origen imite o copie el modelo cosmogónico, pues no se trata de una reflexión coherente y sistemática. Pero toda nueva aparición —un animal, una planta, una institución— implica la existencia de un Mundo. Incluso cuando se trata de explicar cómo, a partir de un estado diferente de cosas, se ha llegado a la situación actual (por ejemplo, cómo el cielo se ha alejado de la Tierra, o cómo el hombre se ha hecho mortal), el «Mundo» estaba ya allí, a pesar de que su estructura fuera diferente y de que no fuera aún nuestro Mundo. Todo mito de origen narra y justifica una «situación nueva» —nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del Mundo—.* Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido.

Esta es la razón por la cual ciertos mitos de origen comienzan por el esquema de una cosmogonía. La historia de las grandes familias y de las dinastías tibetanas comienza por recordar cómo el Cosmos ha nacido de un Huevo. «De la esencia de los cinco elementos primordiales salió un gran huevo (...). Dieciocho huevos salieron de la yema de este huevo. El huevo de en medio de esos dieciocho, un huevo de concha marina, se separó de los demás. A este huevo de concha le crecieron miembros, después los cinco sentidos, y ya perfecto, se convirtió en un joven de una belleza tan extraordinaria que parecía la concesión de un voto *(yid la smon).* También se le llamó el rey Ye-smon. La reina Tchu-lchag, su esposa, parió un hijo capaz de transformarse por magia, Dbang Idan»[1] . La genealogía prosigue contando el origen y la historia de los diversos clanes y dinastías.

Los cantos genealógicos polinesios comienzan de la misma manera. El texto ritual hawaiano, conocido bajo el nombre de Kumulipo, es «un himno genealógico que vincula la familia real, a quien pertenece, no solo a los dioses del pueblo entero, adorados en común, con los grupos polinesios aliados; no sólo a los jefes divinizados nacidos en el mundo vivo, los Ao, en la línea familiar, sino también con los astros del cielo, las plantas y los animales de uso cotidiano en la vida terrestre...»[2] . En efecto, el canto comienza por evocar:

> «*E/ tiempo en que se hizo cambiar violentamente a la tierra,*
> *el tiempo en que los cielos cambiaron por separado,*
> *el tiempo en que el sol salía*
> *para dar luz a la luna*»[3] , etc.

Tales cantos rituales los componen los bardos cuando la princesa está encinta, y se comunica a los danzarines *hula* para que los aprendan de memoria. Estos últimos, hombres y mujeres, danzan y recitan el canto sin interrupción, hasta el nacimiento del niño. Como si el desarrollo embrionario del futuro jefe estuviera acompañado de la recapitulación de la cosmogonía, de la historia del mundo y de la historia de la tribu. Con ocasión de la gestación de un jefe, se «rehace» simbólicamente el Mundo. La recapitulación es a la vez una rememoración y una reactualización ritual, por medio de los cantos y la danza, de los acontecimientos míticos esenciales que han tenido lugar desde la Creación.

Se encuentran también concepciones y rituales análogos entre las poblaciones primitivas de la India. Entre los Santali, por ejemplo, el *guru* recita el mito cosmogónico en beneficio de cada individuo, pero solamente dos veces: la primera vez «cuando se reconoce al Santal los plenos derechos de la sociedad (...). En esta ocasión, el *guru* recita la historia de la humanidad desde la creación del Mundo, termina contando el nacimiento de la persona en cuyo favor se ha cumplido el rito. La misma ceremonia se repite durante el servicio funerario, pero esta vez el *guru* transfiere ritualmente el alma del difunto al otro Mundo[4] . Entre los Gonds y los Baigas, con ocasión de los rituales en honor de Dharti Mata y de Thakur Deo, el sacerdote recita el mito cosmogónico y recuerda al auditorio el importante papel que su tribu ha desempeñado en la creación del Mundo[5] . Cuando los magos Munda expulsan los malos espíritus, recitan las canciones mitológicas de los Assur, pues éstos inauguraron una nueva época tanto para los dioses y los espíritus como para los humanos, y por esta razón la historia de sus hazañas puede considerarse como formando parte de un mito cosmogónico[6] .

Entre los Bhils, la situación no difiere mucho. Tan sólo uno de los cantos mágicos de fin medicinal ofrece carácter de mito cosmogónico; es *El canto del Señor*. Pero la mayoría de estos cantos son en realidad mitos de origen. El *Canto de Kasumor Dâmor,* por ejemplo, considerado como curativo de todas las enfermedades, narra las migraciones del grupo Bhil Dâmor desde el Gujerat hacia el sur de la India central[7] . Es, pues, el mito de la instalación territorial del grupo; en otros términos: la historia de un *nuevo comienzo,* réplica de la creación del Mundo. Otros cantos mágicos revelan el origen de las enfermedades[8] . Se trata de mitos ricos en aventuras en los que terminamos por aprender las circunstancias de la aparición de las enfermedades, acontecimiento que, de hecho, ha cambiado la estructura del Mundo.

EL PAPEL DE LOS MITOS EN LAS CURACIONES

En el ritual curativo de los Bhils hay un detalle particularmente interesante. El hechicero «purifica» el lugar que queda junto a la cama del enfermo y, con la harina de maíz, dibuja un *mandol.* En el interior del dibujo inserta la casa de Isvor y de Bhagwân y traza asimismo sus figuras. La imagen así dibujada se conserva hasta la completa curación del enfermo[9] . El término mismo de *mandol* delata su origen indio. Se trata, bien entendido, del *mandala,* dibujo complicado que desempeña un importante papel en los ritos tántricos indo-tibetanos. Pero el *mandala* es ante todo *imago mundi:* representa a la vez el Cosmos en miniatura y el panteón. Su construcción equivale a una recreación mágica del mundo. Por consiguiente, el mago Bhil, al dibujar el *mandol* al pie del lecho del enfermo, repite la cosmogonía, incluso si los cantos rituales que entona no hacen alusión expresamente al rito cosmogónico. La operación tiene ciertamente un fin terapéutico. Al quedar hecho, de un modo simbólico, contemporáneo de la Creación del Mundo, el enfermo se sumerge en la plenitud primordial; se deja penetrar por las fuerzas gigantescas que, *in illo tempore*, han hecho posible la Creación. No carece de

interés el recordar, a este propósito, que, entre los Navaho, el mito cosmogónico seguido del rito de la emersión de los primeros humanos del seno de la Tierra se recita sobre todo con ocasión de las curaciones o durante la iniciación de un chamán. «Todas las ceremonias se concentran alrededor de un paciente, Hatrali (aquel sobre el que se canta), que puede ser un enfermo o simplemente un enfermo mental, por ejemplo, una persona asustada por un sueño o que no tiene necesidad más que de una ceremonia con el fin de aprenderla en el curso de su iniciación con el fin de poder oficiar en este canto, pues un *medicine-man* no puede proceder a una ceremonia sin haber sufrido él mismo la ceremonia»[10] . La ceremonia comporta igualmente la ejecución de complejos dibujos sobre la arena, que simbolizan las diferentes etapas de la Creación y la historia mítica de los dioses, de los antepasados y de la humanidad. Estos dibujos (que recuerdan extraordinariamente los *mandala* indo-tibetanos) reactualizan uno tras otro los acontecimientos que tuvieron lugar en los tiempos míticos. Al escuchar el relato del mito cosmogónico (seguido de la recitación de los mitos de origen) y al contemplar los dibujos sobre la arena, se proyecta al enfermo fuera del tiempo profano y se le inserta en la plenitud del Tiempo primordial: es llevado «hacia atrás» hasta el origen del Mundo y asiste de este modo a la cosmogonía.

La solidaridad entre el mito cosmogónico, el mito del origen y de la enfermedad y del remedio y el ritual de la curación mágica se puede apreciar admirablemente entre los Na-khi, población perteneciente a la familia tibetana, pero que habita desde hace siglos en la China del Sudoeste y especialmente en la provincia Yün-nan. Según sus tradiciones, en un principio el Universo estaba cuerdamente dividido entre los Nâgas y los hombres, pero una enemistad les separó más tarde. Furiosos, los Nâgas esparcieron por el mundo las enfermedades, la esterilidad y toda suerte de calamidades. Los Nâgas pueden igualmente robar las almas de los hombres, poniéndoles enfermos. Si no se gana su benevolencia ritualmente, la víctima fallece. Pero el sacerdote-chamán *(dto-mba),* por el poder de sus encantos mágicos, es capaz de forzar a los Nâgas a liberar a las almas robadas y apresadas[11] . El propio chamán es capaz de luchar contra los Nâgas sólo porque el chamán primordial, Dto-mba, con el concurso de Garuda, emprendió esta lucha en el tiempo mítico. Así, pues, el ritual de curación consiste propiamente hablando en la recitación solemne de este acontecimiento primordial. Como dice expresamente un texto traducido por Rock[12] , «si no se cuenta el origen de Garuda, no se debe hablar de él». El chamán recita, pues, el mito del origen de Garuda: narra cómo unos huevos fueron creados por magia en el monte Kailasa y cómo de estos huevos nacieron los Garudas, que a continuación descendieron a la llanura para defender a los humanos de las enfermedades provocadas por los Nâgas. Pero, antes de narrar el nacimiento de los Garudas, el canto ritual relata brevemente la creación del mundo. «En el tiempo en que apareció el cielo se esparcieron el sol, la luna, los astros, las plantas y la tierra; cuando aparecieron las montañas, los valles, los árboles y las rocas, en ese momento aparecieron los Nâgas y los dragones, etc.»[13] .

La mayoría de esos cantos rituales con fin medicinal comienzan por evocar la cosmogonía. He aquí un ejemplo: «En el comienzo, cuando los cielos, el sol, la luna, los astros, los planetas y la tierra no habían aparecido todavía, cuando nada había aparecido aún, etc.»[14] . Y se cuenta la creación del mundo, el nacimiento de los demonios y la aparición de las enfermedades, y, finalmente, la epifanía del chamán primordial Dto-mba, que aportó los medicamentos necesarios. Otro texto[15] comienza por la evocación del tiempo mítico: «En un principio, cuando todo era indistinto, etc.», para narrar el nacimiento de los Nâgas y de los Garudas. Se cuenta a continuación el origen de las enfermedades (pues, como hemos visto anteriormente, «si no se cuenta el origen del medicamento, no se debe utilizar»), por qué medios se propagó de una generación a otra y, finalmente, la lucha entre los demonios y el chamán: «El espíritu produce la enfermedad en los dientes y en la boca disparando su flecha; el *dto-mba* arranca la

flecha, etc.; el demonio produce la enfermedad en el cuerpo disparando la flecha sobre el cuerpo; el *dto-mba* la arranca, etc.»[16] .

Otro canto ritual comienza de la manera siguiente: «Hay que contar el origen del remedio, si no, no se puede hablar de él. En el tiempo en que aparecieron el cielo, las estrellas, el sol, la luna y los planetas, y cuando apareció la tierra», etc., «en aquel tiempo nació Ts'o-dze-p'er-ddu»[17] . Sigue un mito larguísimo que explica el origen de los medicamentos: ausente durante tres días de la casa, Ts'o-dze-p'er-ddu encuentra a su vuelta a sus padres muertos. Decide entonces partir en busca de un medicamento que impida la muerte y marcha al país del Jefe de los Espíritus. Después de múltiples aventuras, roba los medicamentos milagrosos; pero, perseguido por el espíritu, cae por tierra y los medicamentos se dispersan, originando las plantas medicinales.

REITERACIÓN DE LA COSMOGONÍA

Ciertos textos publicados por Hermanns son aún más elocuentes. En el curso del ritual curativo, el chamán no sólo resume la cosmogonía, sino que invoca a Dios y *le suplica que cree de nuevo* el Mundo. Una de estas plegarias comienza por recordar que «la tierra fue creada, el agua fue creada, el universo entero fue creado. Igualmente fueron creados la cerveza ritual *chi* y la ofrenda de arroz *so*», y acaba por una evocación: «¡Acudid, oh Espíritus!»[18] . Otro texto presenta «la génesis del *chi* y la de la bebida alcohólica *dyö.* Según una antigua tradición, su lugar de origen es el mismo del árbol Sang li y del árbol Sang log. En interés del mundo entero y por nuestro bien, acude, oh mensajero de Dios. Tak bo Thing, dios de poderes sobrenaturales, descendió antaño para crear el Mundo. *Vuelve a descender ahora para crearlo de nuevo»*[19] . Está claro que, para preparar las bebidas rituales *chi* y *dyö*, se debe conocer el mito de su origen, que está íntimamente ligado con el mito cosmogónico. Pero, lo que es aún más interesante, se invita al Creador a descender de nuevo para una nueva creación del Mundo, en provecho del enfermo.

Se ve que, en estos cantos mágicos con fin medicinal, *el mito del origen de los medicamentos* está siempre integrado en el *mito cosmogónico.* Hemos citado en el capítulo precedente algunos ejemplos de los que se deduce que, en las terapéuticas primitivas, un remedio no llega a ser eficaz más que si se recuerda ritualmente su origen ante un enfermo. Un gran número de encantamientos del Oriente Próximo y de Europa contienen la historia de la enfermedad o del demonio que la ha provocado, evocando a la vez el momento mítico en que una divinidad o un santo ha logrado vencer el mal. Un encantamiento asirio contra los dolores de muelas recuerda que «después que Anu hubo hecho los cielos, los cielos hicieron la tierra, la tierra hizo los ríos, los ríos hicieron los canales, los canales hicieron los estanques, los estanques hicieron el Gusano». Y el Gusano se deshace «en lágrimas» ante Shamash y Ea, y les pregunta lo que se le dará de comer para destruirlo. Los dioses le ofrecen frutos, pero el Gusano les pide dientes humanos. «Ya que tú has hablado así, oh Gusano, que Ea te rompa con su mano poderosa»[20] . Asistimos aquí: 1.°, a la creación del Mundo; 2.°, al nacimiento del Gusano y de la enfermedad; 3.°, al gesto curativo primordial y paradigmático (destrucción del Gusano por Ea). La eficacia terapéutica del encantamiento reside en el hecho de que, pronunciado ritualmente, reactualiza el tiempo mítico del «origen», tanto origen del mundo como origen de los dolores de muelas y de su tratamiento.

Sucede a veces que la recitación solemne del mito cosmogónico no es más que una entre otras varias. En cuanto modelo ejemplar de toda «creación», el mito cosmogónico es susceptible de ayudar al enfermo a «recomenzar» su vida. Gracias al *retorno al origen* se espera nacer de nuevo. Ahora bien: todos los rituales médicos que acabamos de ver hacen alusión a un retorno al origen. Se tiene la impresión de que, para

las sociedades arcaicas, la vida no puede ser *reparada,* sino solamente *recreada* por un retorno a las fuentes. Y la *fuente* por excelencia es el brote prodigioso de energía, de vida y de fertilidad que tuvo lugar durante la Creación del Mundo.

Todo esto se deduce bastante claramente de múltiples aplicaciones rituales del mito cosmogónico polinesio. Según este mito, no existía en los comienzos más que las Aguas y las Tinieblas. Io, el Dios supremo, separó las Aguas con la fuerza del pensamiento y de sus palabras, y creó el Cielo y la Tierra. Dijo: «Que las Aguas se separen, que los Cielos se formen, que la Tierra se haga.» Estas palabras cosmogónicas de Io, gracias a las cuales el mundo entra en la existencia, son palabras creadoras, cargadas de poder sagrado. También los hombres las pronuncian en cuantas circunstancias hay algo que *hacer,* que *crear.* Se repiten en el rito de la fecundación de una matriz estéril, en el rito de la curación del cuerpo y del espíritu, y también con ocasión de la muerte, de la guerra y de los relatos genealógicos. He aquí cómo se expresa un polinesio de nuestros días, Hare Hongi: «Las palabras gracias a las cuales lo modeló el Universo —es decir, gracias a las cuales fue éste producido y llevado a engendrar un mundo de luz—, estas mismas palabras se emplean en el rito de la fecundación de una matriz estéril. Las palabras gracias a las cuales Io hizo brillar la luz en las tinieblas se utilizan en los ritos destinados a alegrar un corazón sombrío y abatido, la impotencia y la senilidad, a esparcir la claridad sobre cosas y lugares escondidos, a inspirar a los que componen cantos y lo mismo en los reveses de la guerra que en muchas otras circunstancias que empujan al hombre a la desesperación. Para todos los casos parecidos, este rito, que tiene por objeto esparcir la luz y la alegría, reproduce las palabras de las que lo se sirvió para vencer y disipar las tinieblas»[21] .

Este texto es notable. Constituye un testimonio directo y de primer orden sobre la función del mito cosmogónico en una sociedad tradicional. Como acabamos de ver, este mito sirve de modelo para toda clase de «creación»; tanto para la procreación de un mito como para el restablecimiento de una situación militar comprometida o de un equilibrio psíquico amenazado por la melancolía o la desesperación. Esta capacidad del mito cosmogónico de aplicarse a diferentes planos de referencia nos parece esencialmente significativa. El hombre de las sociedades tradicionales siente la unidad fundamental de todas las especies de «obras» o de «formas», ya sean de orden biológico, psicológico o histórico. Una guerra desafortunada es equiparable a una enfermedad, a un corazón abatido y sombrío, a una mujer estéril, a la ausencia de inspiración en un poeta o a cualquier otra situación existencial crítica en que el hombre se ve impulsado a la desesperación. En todas estas situaciones negativas y desesperadas, aparentemente sin salida, puede cambiarse la situación por la recitación del mito cosmogónico, especialmente por la repetición de las palabras gracias a las cuales Io engendró el Universo e hizo brillar la luz en las tinieblas. Dicho de otro modo: la cosmogonía constituye el modelo ejemplar de toda situación creadora; todo lo que hace el hombre, repite en cierta manera el «hecho» por excelencia, el gesto arquetípico del Dios creador: la Creación del Mundo.

Como hemos visto, el mito cosmogónico se recita también con motivo de la muerte; pues la muerte, también, constituye una situación nueva que interesa asumir bien para hacerla creadora. Se puede «desbaratar» una muerte como se pierde una batalla o como se pierde el equilibrio psíquico y la alegría de vivir. Es igualmente significativo que Hare Hongi coloque entre las situaciones desastrosas y negativas no sólo la impotencia, la enfermedad y la senilidad, sino también la falta de inspiración de los poetas, su incapacidad de crear o de recitar convenientemente los poemas y relatos genealógicos. Se sigue de aquí, en primer lugar, que los polinesios equiparan la creación poética a todas las demás creaciones importantes, pero también —ya que Hare Hongi hace alusión a los relatos genealógicos— que la memoria de los cantores constituye en sí misma una «obra» y que el cumplimiento de esta «obra» puede asegurarse con la

recitación solemne del mito cosmogónico.

Se comprende por qué este mito goza de tanto prestigio entre los polinesios. La cosmogonía es el modelo ejemplar de toda especie de «hacer»: no sólo porque el Cosmos es el arquetipo ideal a la vez de toda situación creadora y de toda creación, sino también porque el Cosmos es una obra divina; está, pues, santificado en su propia estructura. Por extensión, todo lo que es perfecto, «pleno», armonioso, fértil; en una palabra: todo lo que está «cosmificado», todo lo que se parece a un Cosmos, es sagrado. Hacer bien algo, obrar, construir, crear, estructurar, dar forma, informar, formar, todo esto viene a decir que se lleva algo a la existencia, que se le da «vida»; en última instancia, que se le confiere un parecido al organismo armonioso por excelencia: el Cosmos. Pues el Cosmos, volveremos a decir, es la obra ejemplar de los Dioses, es su obra maestra.

Que el mito cosmogónico sea considerado el modelo ejemplar de toda «creación» lo ilustra admirablemente la siguiente costumbre de una tribu norteamericana, los Osage. Cuando nace un niño, se llama a «un hombre que ha hablado con los dioses». Al llegar a la casa de la parturienta recita ante el recién nacido la historia de la creación del Universo y de los animales terrestres. A partir de este momento el recién nacido puede ser amamantado. Más tarde, cuando el niño desea beber agua, se llama de nuevo al mismo hombre, o a otro. Este recita otra vez la Creación, completándola con la historia del origen del Agua. Cuando el niño alcanza la edad de tomar alimentos sólidos, el hombre «que ha hablado con los dioses» vuelve a recitar de nuevo la Creación, esta vez relatando también el origen de los cereales y de otros alimentos[22] .

Sería muy difícil encontrar un ejemplo más elocuente de la creencia de que cada nuevo nacimiento representa una recapitulación simbólica de la cosmogonía y de la historia mítica de la tribu. Esta recapitulación tiene por objeto introducir ritualmente al recién nacido en la realidad sacramental del mundo y de la cultura, y, al hacer eso, dar validez a su existencia, proclamándola conforme a los paradigmas míticos. Pero hay algo más: al niño que acaba de nacer se le pone frente a una serie de «comienzos». Y no se puede «comenzar» nada más que si se conoce el «origen», si se sabe cómo tal cosa ha venido por primera vez a la existencia. Al «comenzar» a mamar, a beber agua o a comer alimentos sólidos, al niño se le proyecta ritualmente al «origen», cuando la leche, el agua y los cereales aparecieron por primera vez.

EL «RETORNO AL ORIGEN»

La idea implícita de esta creencia es que *es la primera manifestación de una cosa la que es significativa y válida,* y no sus sucesivas epifanías. De un modo parecido, no es lo que han hecho el padre o el abuelo lo que se enseña al niño, sino lo que hicieron por primera vez los Antepasados, en los tiempos míticos. Cierto es que el padre y el abuelo no han hecho otra cosa sino imitar a los Antepasados; se podría, pues, pensar que al imitar al padre se podrían obtener los mismos resultados. Pero al pensar de esta manera se desvirtuaría el papel esencial del *Tiempo de origen,* que, como hemos visto, se considera un tiempo «fuerte» precisamente porque ha sido en cierto modo el «receptáculo» de una *nueva creación.* El tiempo transcurrido entre el *origen* y el momento presente no es «fuerte» ni «significativo» (salvo, bien entendido, los intervalos en que se reactualizaba el tiempo primordial), y por esta razón se le menosprecia o se le trata de abolir[23] .

En este ejemplo se trata de un ritual en que los mitos cosmogónicos y de origen se recitan en beneficio de un solo individuo, como en el caso de los curanderos. Pero el «retorno al origen», que permite revivir el tiempo en que las cosas se manifestaron por

primera vez, constituye una experiencia de importancia capital para las sociedades arcaicas. Discutiremos esta experiencia en diversos momentos en las páginas que siguen. Pero citemos aquí un ejemplo de recitación solemne de los mitos cosmogónicos y de origen en las festividades colectivas de la isla Sumba. Con motivo de acontecimientos importantes para la comunidad —una cosecha abundante, el fallecimiento de un miembro importante, etc.— se construye una casa ceremonial *(marapu),* y con este motivo los narradores cuentan la historia de la Creación y de los Antepasados. «Con ocasión de todos estos acontecimientos, los narradores evocan con veneración los 'comienzos', es decir, el momento en que se formaron los principios de la cultura misma que se trata de preservar como el más preciado de los bienes. Uno de los aspectos más destacados de la ceremonia es esta recitación, que se presenta en realidad como un intercambio de preguntas y respuestas entre dos individuos en cierto modo homólogos, puesto que se les escoge en dos clanes unidos por lazos de parentesco exogámico. También, en ese instante capital, los dos recitadores representan a todos los miembros del grupo, comprendidos también los muertos, lo que hace que la recitación del mito de la tribu (que debe al mismo tiempo representarse como un mito cosmogónico) beneficiará al conjunto del grupo»[24] .

En suma, se trata de rituales colectivos de periodicidad irregular, que comportan la construcción de una casa cultual y la recitación solemne de los mitos de origen de estructura cosmogónica. El beneficiario es la totalidad de la comunidad, tanto los vivos como los muertos. Con ocasión de la reactualización de los mitos, la comunidad se renueva en su totalidad; recobra sus «fuentes», revive sus «orígenes». La idea de una renovación universal operada por la reactualización cultual de un mito cosmogónico está atestiguada en muchas sociedades tradicionales. Nosotros la hemos tratado en *El mito del eterno retorno,* y volveremos sobre ella en el capítulo siguiente. En efecto, el escenario mítico-ritual de la renovación periódica del Mundo es susceptible de revelarnos una de las funciones principales del mito, tanto en las culturas arcaicas como en las primeras civilizaciones del Oriente.

PRESTIGIO DE LOS «COMIENZOS»

El puñado de ejemplos citados permite captar mejor las relaciones entre el mito cosmogónico y los mitos de origen. Está, ante todo, el hecho de que el mito de origen comienza, en numerosos casos, por un, bosquejo cosmogónico: el mito rememora brevemente los momentos esenciales de la Creación del Mundo, para pasar a narrar a continuación la genealogía de la familia real, o la historia tribal, o la historia del origen de las enfermedades y de sus remedios, y así sucesivamente[25] . En todos estos casos, los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico. Cuando se trata de la función ritual de ciertos mitos de origen (por ejemplo, en las curaciones, o, como entre los Osage, mitos destinados a introducir al recién nacido en la sacralidad del Mundo y de la sociedad), se tiene la impresión de que su «potencia» les viene, en parte, del hecho de que contienen los rudimentos de una cosmogonía. Esta impresión la confirma el hecho de que, en ciertas culturas (por ejemplo, en Polinesia), el mito cosmogónico es no sólo susceptible de tener un valor terapéutico intrínseco, sino que constituye también el modelo ejemplar de toda clase de «creación» y de «hacer».

Se comprende mejor esta dependencia de los mitos de origen del mito cosmogónico si se tiene en cuenta que, en un caso como en otro, se trata de un «comienzo». Ahora bien: el «comienzo» absoluto es la Creación del Mundo. No se trata, ciertamente, de una simple curiosidad teórica. No basta conocer el «origen», hay que reintegrar el momento de la creación de tal o cual cosa. Ahora bien: esto se traduce en un «retorno hacia atrás», hasta la recuperación del Tiempo original, fuerte, sagrado.

Y, como ya hemos visto y lo veremos aún mejor en lo que sigue, la recuperación del Tiempo primordial, que es lo único capaz de asegurar la renovación total del Cosmos, de la vida y de la sociedad, se obtiene ante todo por la reactualización del «comienzo absoluto», es decir, la Creación del Mundo.

Recientemente, Rafaele Petazzoni ha propuesto considerar al mito cosmogónico como una variante del mito de origen. «Se sigue que el mito de creación participa de la misma naturaleza que el mito de origen (...). Nuestro análisis nos ha permitido arrancar al mito de creación de su espléndido aislamiento; deja por ello de ser un *hapax genomenon* y pasa a formar parte de la numerosa clase de hechos análogos, los mitos de origen»[26] . Por las razones que acabamos de recordar, nos parece difícil compartir este punto de vista. Un nuevo estado de cosas implica siempre un estado precedente, y éste, en última instancia, es el Mundo. Es a partir de esta «totalidad» inicial como se desarrollan las modificaciones ulteriores. El medio cósmico donde se vive, por limitado que sea, constituye el «Mundo»; su «origen» y su «historia» preceden a toda otra historia particular. La idea mítica del «origen» está imbricada en el misterio de la «creación». Una cosa tiene un «origen» porque ha sido creada, es decir, porque una potencia se ha manifestado claramente en el Mundo, un acontecimiento ha tenido lugar. En suma, el *origen* de una cosa da cuenta de la *creación* de esta cosa.

La prueba de que el mito cosmogónico no es una simple *variante* de la *especie* constituida por el mito de origen es que las cosmogonías, como acabamos de ver, sirven de modelo a toda clase de «creaciones». Los ejemplos que vamos a analizar en el capítulo siguiente reforzarán, a nuestro entender, esta conclusión.

CAPITULO III

MITOS Y RITOS DE RENOVACIÓN

ENTRONIZACIÓN Y COSMOGONÍA

A. M. Hocart había observado que, en Fidji, la ceremonia de la entronización del rey se llama «creation of the world», «fashioning the land» o «creating the earth»[1] . Al advenimiento de un soberano, la cosmogonía se reiteraba simbólicamente. La concepción está bastante extendida entre los pueblos agricultores. Según una interpretación reciente, la consagración del rey indio, *rajasûya,* comportaba una recreación del Universo. En efecto, las diferentes fases del ritual realizaban sucesivamente la regresión del futuro soberano al estado embrionario, su gestación de un año y su renacimiento mítico como un Cosmocrator, identificado a la vez a Prajâpati (el Dios-Todo) y al Cosmos.

El período embrionario del futuro soberano correspondía al proceso de maduración del Universo y, muy probablemente, estaba originariamente en relación con la maduración de las cosechas. La segunda fase del ritual acaba la formación del nuevo cuerpo «divino» del soberano. La tercera fase del *rajasûya* está constituida por una serie de ritos, cuyo simbolismo cosmogónico está ampliamente subrayado por los textos. El rey levanta los brazos; simboliza la elevación del *axis mundi.* Cuando recibe la unción, el rey permanece en pie ante el trono, los brazos levantados: encarna el eje cósmico fijado en el ombligo de la Tierra —es decir, el trono, el Centro del Mundo— y que llega hasta el Cielo. La aspersión se refiere a las aguas que descienden del Cielo, a lo largo del *axis mundi* —es decir, el rey—, a fin de fertilizar la Tierra[2] .

En época histórica no se practicaba el *rajasûya* más que dos veces; la primera para consagrar al rey y la segunda para asegurarle la soberanía universal. Pero en todos los tiempos protohistóricos, el *rajasûya* era probablemente anual y se celebraba para regenerar el cosmos.

Es lo que sucedía en Egipto. La coronación de un nuevo faraón, escribe Frankfort, «puede considerarse como la creación de una nueva época, después de una peligrosa interrupción de la armonía entre la sociedad y la naturaleza; una situación, pues, que comparte la naturaleza de la creación del Universo. Esto queda bien patente en un texto que contiene una maldición de los enemigos del rey, que se comparan con Apophis, la serpiente de las tinieblas que Re destruye al alba. Pero la comparación comporta una curiosa adición: "Serán iguales a la serpiente Apophis en la mañana del Año Nuevo." La precisión "en la mañana del Año Nuevo" no puede explicarse más que en el sentido de una intensificación: la serpiente se deshace cada salida del sol, pero el Año Nuevo celebra la creación y la renovación diurna lo mismo que el comienzo del nuevo ciclo anual»[3] .

Se ve por qué mecanismo el escenario cosmogónico del Año Nuevo es susceptible de integrarse en la consagración de un rey; los dos sistemas rituales persiguen el mismo fin: la renovación cósmica. «Pero la *renovatio* efectuada con ocasión de la consagración de un rey ha tenido consecuencias considerables en la

historia ulterior de la humanidad. Por una parte, las ceremonias de renovación se hacen movibles, se desligan del cuadro rígido del calendario; por otra parte, el rey se hace en cierto modo responsable de la estabilidad, la fecundidad y la prosperidad de todo el Cosmos. Esto equivale a decir que la renovación universal se hace solidaria no ya de los ritmos cósmicos, sino de las personas y de los acontecimientos históricos»[4] .

RENOVAR EL MUNDO

Es fácil comprender por qué la consagración de un rey repetía la cosmogonía o se celebraba en el Año Nuevo. El rey estaba considerado como renovador del Cosmos en su totalidad. La renovación por excelencia se opera en el Año Nuevo, cuando se inaugura un nuevo ciclo temporal. Pero la *renovatio* efectuada por el ritual del Año Nuevo es, en el fondo, una reiteración de la cosmogonía. Cada Año Nuevo recomienza la Creación. Y son los mitos —tanto cosmogónicos como mitos de origen— los que recuerdan a los hombres cómo fue creado el Mundo y todo lo que ha tenido lugar a continuación.

El Mundo es siempre «nuestro mundo», el mundo en que se vive. Y a pesar de que el modo de ser de la existencia humana sea el mismo entre los australianos que entre los occidentales actuales, los contextos culturales en los que se deja captar la existencia humana varían considerablemente. Es evidente, por ejemplo, que el «Mundo» de los australianos que viven de la recogida y de la caza menor no es el mismo que el de los agricultores neolíticos; igual que el Mundo de estos últimos no es el de los habitantes de las ciudades del Oriente Próximo antiguo, ni el «mundo» en el que viven hoy día los pueblos de la Europa occidental o de los Estados Unidos. Las diferencias son tan considerables que no exigen que se las ponga de relieve. No las hemos hecho notar para evitar malentendidos: al citar ejemplos que representan diferentes tipos de cultura no creemos volver a un comparativismo «confusionista» tipo Frazer. Los contextos históricos de cada uno de los ejemplos que hemos utilizado quedan sobrentendidos. Pero nos parece inútil el precisar, a propósito de cada tribu citada, cuál es su estructura social y económica y con qué tribus puede o no ser comparada.

Así, pues, el «Mundo» es siempre el mundo que se conoce y en el que se vive; difiere de un tipo de cultura a otro; existe, por consiguiente, un número considerable de «Mundos». Pero lo que importa para nuestra investigación es el hecho de que, a pesar de las diferencias de estructuras socioeconómicas y la variedad de los contextos culturales, los pueblos arcaicos piensan que el Mundo debe ser renovado anualmente y que esta renovación se opera según un modelo: la cosmogonía o un mito de origen, que desempeña el papel de un mito cosmogónico.

Evidentemente, el «Año» es diversamente comprendido por los primitivos, y las fechas del «Año Nuevo» varían en relación con el clima, el medio geográfico, el tipo de cultura, etc. Pero se trata siempre de un ciclo, es decir, de una duración temporal que tiene un comienzo y un fin. Así, pues, al fin de un ciclo o al principio del ciclo siguiente tiene lugar una serie de rituales que se encaminan a la renovación del Mundo. Como ya hemos dicho, esta *renovatio* es una recreación efectuada según el modelo de la cosmogonía.

Los ejemplos más simples se encuentran entre los australianos. Son los mitos de origen que se reactualizan anualmente. Los animales y las plantas, creadas *in illo tempore* por los Seres Sobrenaturales, se recrean ritualmente. En Kimberley, las pinturas rupestres, que se tienen por obra de los antepasados míticos, son repintadas, a fin de reactivar su potencia creadora, tal como se había manifestado por primera vez en los tiempos míticos, es decir, al principio del Mundo[5] .

Esta recreación de los animales y las plantas alimenticias equivale, para los

australianos, a una recreación del Mundo. Y esto no sólo porque al disponer de una alimentación suficiente esperan vivir aún otro año, sino sobre todo porque el Mundo ha nacido realmente cuando los animales y las plantas hicieron por primera vez su aparición en los Tiempos del Sueño. Los animales y las plantas se alinean entre las obras creadas por los Seres Sobrenaturales. Alimentarse no es simplemente un acto fisiológico, sino asimismo un acto «religioso»: se comen las creaciones de los Seres Sobrenaturales, y se comen como las comieron los antepasados míticos por primera vez al comienzo del Mundo[6] .

Entre los australianos, la cosmogonía se reduce a la creación de su paisaje familiar. Este es su «Mundo», y debe ser periódicamente renovado; de otro modo corre el riesgo de perecer. La idea de que el Cosmos amenaza ruina si no se recrea anualmente inspira la fiesta principal de las tribus californianas Karok, Hupa y Yurok. La ceremonia se llama, en las lenguas respectivas, «la restauración del Mundo», y, en inglés, «New Year». Su finalidad es restablecer o reforzar la Tierra para el año siguiente o para dos años. Entre ciertas tribus Yurok, la consolidación del Mundo se consigue mediante la reconstrucción ritual de la cabaña de vapor, rito de estructura cosmogónica del que se encontrarán más adelante otros ejemplos. Lo esencial del ceremonial consiste en largos peregrinajes que emprende el sacerdote a todos los lugares sagrados, es decir, a los lugares donde los Inmortales llevaron a cabo ciertos hechos. Estas peregrinaciones rituales se prolongan durante diez o doce días. Durante todo este tiempo, el sacerdote encarna a los Inmortales. Al ir, piensa: «Así iba Ixkareya animas (i. e., uno de los inmortales) en los tiempos míticos.» Al llegar a uno de los lugares sagrados, se pone a barrer, diciendo: «Ixkareya yakam (i. e., otro Inmortal) barre por mí. Todos los que estén enfermos se encontrarán mejor en adelante.» A continuación escala una montaña. Busca una rama, con la que hace un bastón, diciendo: «El Mundo está roto, pero cuando yo empiece a arrastrar este bastón sobre la tierra, todas las grietas se cerrarán y la Tierra volverá a ser sólida.»

Desciende a continuación hacia el río. Allí encuentra una piedra, que fija sólidamente, diciendo: «La Tierra, que ha oscilado, será enderezada de nuevo. Las gentes vivirán largamente y serán más fuertes.» A continuación se sienta en la piedra. «Cuando yo me siente en la piedra —explicaba a Gifford—, el Mundo no se levantará ni oscilará más.» Esta piedra se encuentra allí desde los tiempos de los Inmortales, es decir, desde el comienzo del Mundo»[7] .

«El conjunto de los rituales que acabamos de recordar constituye un escenario cosmogónico. En los Tiempo míticos, los Inmortales crearon el mundo en que iban a vivir los californianos: han trazado sus contornos, han fijado el centro y los cimientos, han asegurado la abundancia de salmones y de bellotas, han exorcizado a las enfermedades. Pero este Mundo ya no es el Cosmos atemporal e inalterable en que vivían los Inmortales. Es un mundo vivo, habitado y desgastado por seres de carne y hueso, sometidos a la ley del devenir, de la vejez y de la muerte. Por eso reclama una reparación, un renovamiento, un fortalecimiento periódico. Pero no se puede renovar el Mundo más que repitiendo lo que los Inmortales hicieron *in illo tempore,* reiterando la Creación. Por esta razón, el sacerdote reproduce el itinerario ejemplar de los Inmortales y repite sus hechos y palabras. En suma, el sacerdote acaba por encarnar a los Inmortales. Dicho de otro modo: con ocasión del Año Nuevo se considera que los Inmortales están de nuevo presentes sobre la Tierra. Esto explica por qué el ritual de la renovación anual del Mundo es la ceremonia religiosa más importante de estas tribus californianas. El Mundo no sólo se le hace más estable y se le regenera, sino que se le santifica también por la presencia simbólica de los Inmortales. El sacerdote, que los encarna, pasa a ser —por un cierto lapso de tiempo— “persona inmortal”, y como tal no debe ser mirado ni tocado. Cumple los ritos lejos de los hombres, en una soledad absoluta, pues cuando los Inmortales los cumplieron por primera vez aún no existían

hombres sobre la Tierra»[8] .

DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

El escenario mítico-ritual de la renovación periódica del Mundo se encuentra asimismo en otras tribus californianas; por ejemplo, la ceremonia *aki* de los Maidu de las colinas, la *hesi* de los Maidu de las llanuras, la *kuksu* de los Pomo orientales[9] . En todos estos ejemplos la renovación del Mundo se integra en un complejo cultual que comporta el homenaje al Ser Supremo, la seguridad de una excelente recolección y la iniciación de los jóvenes. Se puede comparar este escenario de los californianos con el ritual de la «Cabaña de la Nueva Vida» de los Cheynee (ritual articulado en la Danza del Sol) y las ceremonias de la «Gran Casa» de los Lenape. Tanto en un caso como en otro se trata de un ritual cosmogónico, de renovación del Mundo y de renacimiento de la Vida. Entre los Cheynee, el sacerdote renueva la Creación; entre los Lenape, durante la ceremonia del Año Nuevo, se reitera la primera creación del Mundo, y al hacer esto se recupera la plenitud inicial[10] .

Añadamos que la construcción o reparación periódica de la cabaña ritual tiene asimismo una significación cosmogónica. La cabaña sagrada representa el Universo. Su techo simboliza la cúpula celeste, el suelo representa la Tierra, las cuatro paredes las cuatro direcciones del espacio cósmico. Los Dakota afirman que el «Año es un círculo alrededor del Mundo», es decir, alrededor de la choza iniciática[11] . Añadamos también que la interdependencia entre el Cosmos y el Tiempo cósmico (el Tiempo «circular») se sintió con una vivacidad tal que en muchas lenguas el término que designa el «Mundo» se emplea asimismo para significar el «Año». Así, por ejemplo, ciertas tribus californianas dicen: «El Mundo ha pasado» o «La Tierra ha pasado» para decir que «ha transcurrido un Año»[12] .

Si se pasa ahora a los rituales del Año Nuevo, en vigor entre poblaciones que practican la proto-agricultura (i. e., la cultura de los tubérculos), se queda uno admirado de las diferencias. Se comprueban en primer lugar dos elementos nuevos: el retorno colectivo de los muertos y los excesos orgiásticos. Pero existe, sobre todo, una diferencia de atmósfera religiosa. Al peregrinaje solitario del sacerdote Karok, con sus meditaciones y sus plegarias, corresponde una fiesta colectiva de una intensidad extrema. No hay sino que pensar en la fiesta *milamala* de los indígenas de las islas Trobriand descrita por Malinowski. V. Lanternari ha consagrado todo un libro al estudio de este complejo mítico-ritual, y nosotros mismos lo hemos discutido brevemente en relación con los cultos proféticos melanesios[13] . Sería inútil recoger aquí los resultados de estas investigaciones. Digamos solamente que, a pesar de las diferencias entre los sistemas mítico-rituales de las tribus norteamericanas antes citadas y de los melanesios, las estructuras son equiparables. Tanto en unos como en otros, el Cosmos ha de ser recreado periódicamente, y el escenario cosmogónico por medio del cual se opera la renovación está en relación con la nueva recolección y la sacramentalización del alimento.

ANO NUEVO Y COSMOGONÍA EN EL ORIENTE PRÓXIMO ANTIGUO

Es significativo que se encuentren ideas similares en las religiones del Oriente Próximo antiguo. Evidentemente, con las diferencias previsibles entre sociedades en estado pre y proto-agrícola y sociedades agrícolas y urbanas, como las de Mesopotamia y Egipto. Sin embargo, hay un hecho que nos parece esencial: los egipcios, los mesopotamios, los israelitas y otros pueblos del Oriente Próximo antiguo sentían la necesidad de renovar periódicamente el Mundo. Esta renovación consistía en un escenario cultual, cuyo rito principal simbolizaba la reiteración de la cosmogonía. Se encontrarán los hechos y su interpretación en la abundante literatura especializada publicada sobre este asunto[14] y en un capítulo de *Le Mythe de l'Éternel Retour* (págs. 83 ss.). Recordemos de todos modos que en Mesopotamia la Creación del Mundo se reiteraba ritualmente con ocasión de las ceremonias del Año Nuevo *(akitu).* Una serie de ritos reactualizaba el combate de Marduk contra Tiamat (el Dragón que simbolizaba el Océano primordial), la victoria de Dios y su obra cosmogónica. El «poema de la Creación» *(Enuma elish)* se recitaba en el templo. Como dice H. Frankfort, «cada año nuevo compartía un elemento esencial con el primer día en que el mundo fue creado y el ciclo de las estaciones puesto en marcha»[15] . Pero si se observan más de cerca los ritos del Año Nuevo, se da uno cuenta que los mesopotamios notaban que el *comienzo* estaba orgánicamente ligado a un *fin* que le precedía, que este «Fin» era de la misma naturaleza que el «Caos» anterior a la Creación y que ésta era la razón de que el Fin fuera indispensable a todo recomienzo.

Como hemos recordado, entre los egipcios también el Año Nuevo simbolizaba la Creación. En cuanto al escenario del Año Nuevo israelita, Mowinckel escribe que «una de las ideas principales era la entronización de Yahvé como rey del mundo, la representación simbólica de su victoria sobre los enemigos, a la vez las fuerzas del Caos y los enemigos históricos de Israel. El resultado de esta victoria era la renovación de la creación, de la elección y de la alianza, ideas y ritos de las antiguas fiestas de la fertilidad que subyacen a la fiesta histórica»[16] . Más tarde, en la escatología de los profetas, la restauración de Israel por Yahvé se tenía como una nueva creación e implicaba una especie de retorno al Paraíso[17] .

Evidentemente, no se puede poner en el mismo plano la reiteración simbólica de la cosmogonía que señalaba el Año Nuevo en Mesopotamia y en Israel. Entre los hebreos, el escenario arcaico de la renovación periódica del Mundo se fue historizando progresivamente, a pesar de conservar algo de su significación primera. Wensinck había señalado que el escenario ritual del Año Nuevo, por el que se significaba el paso del Caos al Cosmos, se aplicó a acontecimientos históricos tales como el éxodo y la travesía del mar Rojo, la conquista de Canaán, la cautividad babilónica y el retorno del exilio, etc.[18] . Por su parte, Von Rad ha probado que un acontecimiento histórico único, como, por ejemplo, «la constitución de Israel en el monte Sinaí por Yahvé y su servidor Moisés, una vez que se hizo efectiva en el plano colectivo, no está destinada a permanecer en la esfera del recuerdo por vía de la tradición oral o del relato, pero puede ser sometida a la renovación ritual en un ceremonial», de la misma manera que la renovación cosmológica de los Imperios vecinos[19] . Eric Voegelin tiene razón al insistir sobre el hecho de que «las formas simbólicas de los imperios cosmológicos y de Israel no se excluyen mutuamente (...). La renovación ritual del orden, el de los elementos simbólicos elaborados en la civilización cosmológica, por ejemplo, atraviesa toda la historia de la humanidad desde la fiesta del Año Nuevo babilonio pasando por la renovación del Berith por Josiah, por la renovación sacramental de Cristo hasta el *ritornar ai principi* de Maquiavelo, porque la ruina del orden de la existencia y el retorno de este orden son un problema fundamental de la existencia humana»[20] .

Por consiguiente, por considerables que sean las diferencias entre los sistemas cultuales mesopotamio e israelita, no es menos evidente que comparten una esperanza común en la regeneración anual o periódica del Mundo. En suma, se cree en la

posibilidad de recuperar el «comienzo» absoluto, lo que implica la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo. El fin está, pues, implícito en el comienzo, y viceversa. Esto no tiene nada de asombroso, pues la imagen ejemplar de este comienzo, que está precedida y seguida de un fin, es el Año, el Tiempo cósmico circular, tal como se deja sentir en el ritmo de las estaciones y la regularidad de los fenómenos celestes.

Pero aquí se impone una precisión: si es probable que la intuición del «Año» en cuanto ciclo se encuentre en el origen de la idea de un Cosmos que se renueva periódicamente, en los escenarios mítico-rituales del Año Nuevo[21] se descubre otra idea, de origen y de estructura diferente. Es la idea de la «perfección de los comienzos», expresión de una experiencia religiosa más íntima y más profunda, nutrida por el recuerdo imaginario de un «Paraíso perdido», de una beatitud que precedía la actual condición humana. Puede que el escenario mítico-ritual del Año Nuevo haya desempeñado un papel tan importante en la historia de la humanidad especialmente porque, al asegurar la renovación cósmica, alentaba asimismo la esperanza en una recuperación de la beatitud de los «comienzos». La imagen del «Año-Círculo» está llena de un simbolismo cósmico-vital ambivalente, a la vez «pesimista» y «optimista». Así, pues, el transcurso del Tiempo implica el alejamiento progresivo de los «comienzos» y, por tanto, la pérdida de la perfección inicial. Todo lo que dura, se desmorona, degenera y acaba por perecer. Se trata, evidentemente, de una expresión «vitalista» de lo real; pero no hay que olvidar que, para el primitivo, el ser se revela —y se expresa— en términos de vida. La plenitud y el vigor se encuentran en el comienzo: es lo que podría llamarse el «pesimismo» inherente a esta concepción. Pero hay que añadir inmediatamente: la plenitud, aunque perdida muy rápidamente, es recuperable periódicamente. El Año tiene un fin, es decir, que va seguido automáticamente por un nuevo comienzo.

La idea de que la perfección estaba en el comienzo parece bastante arcaica. Pero, en todo caso, está extraordinariamente extendida. Es, por lo demás, una idea susceptible de ser reinterpretada e integrada indefinidamente en innumerables concepciones religiosas. Tendremos ocasión de discutir algunas de estas valoraciones. Digamos ante todo que la idea de la perfección de los comienzos ha desempeñado un papel importante en la elaboración sistemática de los ciclos cósmicos cada vez más vastos. El «Año» ordinario se ha dilatado considerablemente, originando un «Gran Año» o ciclos cósmicos de una duración incalculable. A medida que el ciclo cósmico se ampliaba, la idea de la perfección de los comienzos tendía a implicar esta idea complementaria: *para que algo verdaderamente nuevo pueda comenzar es preciso que los restos y las ruinas del viejo ciclo estén completamente destruidos.* Dicho de otro modo: si se desea obtener un comienzo *absoluto*, el fin de un Mundo debe ser radical. La escatología no es más que la prefiguración de una cosmogonía del porvenir. Pero toda escatología insiste en este hecho: la Nueva Creación no puede tener lugar hasta que este mundo no sea definitivamente abolido. No se trata ya de regenerar lo que ha degenerado, sino de destruir el viejo mundo para poder recrearlo *in toto.* La obsesión de la beatitud de los comienzos precisa la destrucción de todo lo que ha existido y, por tanto, se ha degradado, desde la Creación del Mundo: es la única posibilidad de reintegrar la perfección inicial.

Ciertamente, todas estas nostalgias y creencias están ya presentes en los escenarios mítieo-rituales de renovación anual del Mundo. Pero progresivamente, a partir del estadio proto-agrícola de la cultura, se va forjando la idea de que existen también destrucciones del Mundo *verdaderas* (y no sólo rituales), que hay un «retorno al origen» en el sentido literal del término, es decir, regresión del Cosmos al estado amorfo, caótico, seguido de una nueva cosmogonía.

Son los ritos del Fin del Mundo los que ilustran mejor esta concepción. Los estudiaremos en el capítulo siguiente. Indudablemente, por su interés intrínseco, pero

asimismo porque son susceptibles de esclarecernos la función de los mitos en general. Hasta aquí nos hemos ocupado únicamente de los mitos cosmogónicos y de origen, de los mitos que relatan *lo que ya ha pasado.* Interesa ahora el ver cómo la idea de la «perfección de los comienzos» se ha proyectado igualmente en un porvenir atemporal. Los mitos del Fin del Mundo han desempeñado indudablemente un papel importante en la historia de la humanidad. Han puesto en evidencia la «movilidad» del «origen»; en efecto, a partir de un cierto momento, el «origen» no se encuentra únicamente en un pasado mítico, sino también en un porvenir fabuloso. Es, ya se sabe, la conclusión a la que han llegado los estoicos y neopitagóricos al elaborar sistemáticamente la idea del eterno retorno. Pero la noción del «origen» está ligada especialmente a la idea de perfección y de beatitud. Por esta razón encontramos, en las concepciones de la escatología, entendida como una cosmogonía del futuro, las fuentes de todas las creencias que proclaman la Edad de Oro no sólo (o ya no) en el pasado, sino asimismo (o únicamente) en el porvenir.

CAPITULO IV

ESCATOLOGÍA Y COSMOGONÍA

EL FIN DEL MUNDO EN EL PASADO Y EN EL FUTURO

En una fórmula sumaria podría decirse que, para los primitivos, el Fin del Mundo ha tenido lugar ya, aunque deba reproducirse en un futuro más o menos alejado. En efecto, los mitos de cataclismos cósmicos están extraordinariamente extendidos. Narran cómo el Mundo fue destruido y la humanidad aniquilada, a excepción de una pareja o de algunos supervivientes. Los mitos del Diluvio son los más numerosos y conocidos casi universalmente (aunque son sumamente raros en África)[1] . Al lado de los mitos diluvianos, otros relatan la destrucción de la humanidad por cataclismos de proporciones cósmicas: temblores de tierra, incendios, derrumbamiento de montañas, epidemias, etc. Evidentemente, este Fin del Mundo no fue radical: fue más bien el fin de una humanidad, seguido de la aparición de una humanidad nueva. Pero la inmersión total de la Tierra en las Aguas, o su destrucción por el Fuego, seguida por la emergencia de una Tierra virgen, simbolizan la regresión al Caos y la cosmogonía.

En un gran número de mitos, el Diluvio está unido a una falta ritual, que provocó la cólera del Ser Supremo; a veces resulta simplemente el deseo de un Ser divino de poner fin a la humanidad. Pero si se examinan los mitos que anuncian el próximo Diluvio, se comprueba que una de las causas principales reside en los pecados de los hombres y también en la decrepitud del Mundo. El Diluvio ha dado paso a la vez a una recreación del Mundo y a una regeneración de la humanidad. Dicho de otro modo: el Fin del Mundo en el pasado, y el que tendrá lugar en el futuro, representan la proyección gigantesca, a escala macrocósmica y con una intensidad dramática excepcional, del sistema mítico-ritual de la fiesta del Año Nuevo. Pero esta vez no se trata ya de lo que podría llamarse el «fin natural» del Mundo —«natural» porque coincide con el fin del Año y, por tanto, forma parte integrante del ciclo cósmico—, sino de una catástrofe *real* provocada por los Seres divinos. La simetría entre el Diluvio y la renovación anual del Mundo se ha percibido en algunos casos, muy raros (Mesopotamia, judaísmo, Mandan)[2] . Pero, por regla general, los mitos diluvianos son independientes de los escenarios mítico-rituales del Año Nuevo. Lo que se explica con facilidad si se tiene en cuenta que las fiestas periódicas de regeneración reactualizan simbólicamente la cosmogonía, la obra creadora de los dioses, y no la destrucción del viejo mundo: éste desaparecería de un modo «natural» por el simple hecho de que la distancia que le separaba de los «comienzos» había alcanzado el límite extremo.

En comparación con los mitos que narran el Fin del Mundo en el pasado, los mitos que se refieren a un Fin por venir son paradójicamente poco numerosos entre los primitivos. Como lo hace notar F. R. Lehmann[3] , esta rareza se debe quizá al hecho de que los etnólogos no han planteado esta pregunta en sus encuestas. Es a veces difícil precisar si el mito concierne a una catástrofe pasada o por venir. Según el testimonio de E. H. Man, los andamaneses creen que después del Fin del Mundo hará su aparición una nueva humanidad, que gozará de una condición paradisíaca; no habrá ya ni

enfermedades, ni vejez, ni muerte. Los muertos resucitarán después de la catástrofe. Pero, según A. Radcliffe Brown, Man habría combinado varias versiones, recogidas de informadores diferentes. En realidad, precisa Radcliffe Brown, se trata de un mito que relata el Fin y la recreación del mundo; pero el mito se refiere al pasado y no al futuro. Pero como, según la observación de Lehmann, la lengua andamanesa no posee tiempo futuro[4] , es difícil decidir si se trata de un acontecimiento pasado o futuro.

Los más raros entre los mitos primitivos del Fin son aquellos que no presentan indicaciones precisas concernientes a la eventual recreación del Mundo. Así, en la creencia de los Kai de Nueva Guinea, el Creador, Mâlengfung, después de haber creado el Cosmos y al hombre, se retiró a las extremidades del Mundo, en el horizonte, y allí se durmió. Cada vez que en su sueño se da una vuelta, la Tierra tiembla. Pero un día se levantará de su lecho y destruirá el Cielo, que se estrellará contra la Tierra y pondrá fin a toda vida[5] . En una de las islas Carolinas, Namolut, se registra la creencia de que el Creador arruinará un día a la humanidad a causa de sus pecados. Pero los dioses continuarán existiendo —y esto implica la posibilidad de una Nueva Creación[6] —. En otra de las islas Carolinas, Aurepik, es el hijo del Creador el responsable de la catástrofe. Cuando se dé cuenta de que el jefe de una isla no se ocupa de sus súbditos, sumergirá la isla por medio de un ciclón[7] . Aquí aún no es seguro que se trate de un fin definitivo: la idea de un castigo de los «pecados» implica generalmente la creación ulterior de una nueva humanidad.

Más difíciles de interpretar son las creencias de los Negritos de la península de Malaca. Estos saben que un día Karei pondrá fin al Mundo porque los humanos no respetan sus preceptos. Por ello, durante la tormenta los Negritos se esfuerzan en prevenir la catástrofe haciendo ofrendas expiatorias de sangre[8] . La catástrofe será universal, sin distinción de pecadores y de no pecadores, y no preludiará, según parece, a una Nueva Creación. Por ello, los Negritos llaman a Karei «malo», y los Ple-Sakai ven en él al adversario que les ha «robado el Paraíso»[9] .

Un ejemplo particularmente chocante es el de los Guaraní del Mato Grosso. Conocedores de que la Tierra será destruida por el fuego y por el agua, partieron en busca del «país sin pecado», especie de Paraíso terrestre, situado al otro lado del Océano. Estos largos viajes, inspirados por los chamanes y efectuados bajo su dirección, comenzaron en el siglo XIX y han durado hasta 1912. Ciertas tribus creían que la catástrofe sería seguida de una renovación del Mundo y del retorno de los muertos. Otras tribus esperaban y deseaban el fin definitivo del Mundo[10] Nimuendaju escribía en 1912: «No sólo los Guaraní, sino toda la naturaleza está vieja y fatigada de vivir. Más de una vez los *medicine-men,* cuando encontraban en sueños a Nanderuvuvu, oyeron a la Tierra implorarle: 'He devorado demasiados cadáveres; estoy harta y agotada. ¡Padre, haz que esto acabe!' El agua, por su parte, suplica al Creador que le conceda el reposo y aleje de ella toda agitación, igual que los árboles (...) y la naturaleza entera»[11] .

Difícilmente se encontrará una expresión más conmovedora de la fatiga cósmica, del deseo de reposo absoluto y de la muerte. Pero se trata del inevitable desencanto que sigue a una larga y vana exaltación mesiánico. Desde hace un siglo, los Guaraní buscaban el Paraíso terrestre, cantando y danzando. Habían revalorizado e integrado el mito del Fin del Mundo en una mitología milenarista[12] .

La mayoría de los mitos americanos del Fin implican, bien una teoría cíclica (como la de los aztecas); bien la creencia de que la catástrofe será seguida de una Nueva Creación; bien, finalmente (en ciertas regiones de América del Norte), la creencia en una regeneración universal efectuada sin cataclismo. (En este proceso de regeneración sólo perecerán los pecadores.) Según las tradiciones aztecas, ha habido ya tres o cuatro destrucciones del Mundo, y la cuarta (o la quinta) se espera para el futuro. Cada uno de estos Mundos está regido por un «Sol», cuya caída o desaparición marca el Fin[13] .

Nos es imposible enumerar aquí todos los demás mitos importantes de las dos

Américas concernientes al Fin del Mundo. Un cierto número de mitos hablan de una pareja que repoblará el Mundo[14] . Así, los Choktaw creen que el Mundo será destruido por el fuego, pero los espíritus retornarán, los huesos se recubrirán de carne y los resucitados habitarán de nuevo sus antiguos territorios[15] . Se encuentra un mito similar entre los esquimales: los hombres resucitarán de sus huesos (creencia específica en las culturas de cazadores)[16] . La creencia de que la catástrofe es la consecuencia fatal de la «vejez» y de la decrepitud del Mundo parece bastante extendida. Según los Cherokees, «cuando el Mundo esté viejo y gastado, los hombres morirán, las cuerdas se romperán y la Tierra se hundirá en el Océano» (se imaginan a la Tierra como una gran isla suspendida de la bóveda celeste por cuatro cuerdas)[17] . En un mito Maidu, el Creador de la Tierra asegura a la pareja que había creado que «cuando el mundo esté demasiado gastado, lo reharé por completo, y cuando lo haya rehecho, conoceréis un nuevo nacimiento»[18] . Uno de los principales mitos cosmogónicos de los Kato, tribu Athapasca, comienza con la creación de un nuevo cielo para reemplazar al viejo, cuyo desmoronamiento parece inminente[19] . Como hace notar Alexander, a propósito de los mitos cosmogónicos de la costa del Pacífico, «muchos de los relatos concernientes a la creación parecen reducirse de hecho a tradiciones relativas a la recreación de la Tierra después de la gran catástrofe; algunos mitos, sin embargo, evocan ya la creación, ya la recreación»[20] .

En suma, estos mitos del Fin del Mundo, que implican más o menos claramente la recreación de un Universo nuevo, expresan la misma idea arcaica, y extraordinariamente extendida, de la «degradación» progresiva del Cosmos, que necesita su destrucción y recreación periódicas. De estos mitos de una catástrofe final, que será al mismo tiempo el signo anunciador de la inminente recreación del Mundo, es de donde han salido y se han desarrollado en nuestros días los movimientos proféticos y milenaristas de las sociedades primitivas. Volveremos sobre estos milenarismos primitivos, pues constituyen, con el quiliasmo marxista, las únicas revalorizaciones positivas modernas del mito del Fui del Mundo. Pero, ante todo, tenemos que recordar brevemente cuál era el lugar que ocupaba el mito del Fin del Mundo en las religiones más complejas.

EL FIN DEL MUNDO EN LAS RELIGIONES ORIENTALES

Muy probablemente, la doctrina de la destrucción del mundo *(pralaya)* era ya conocida en los tiempos védicos *(Atharva Veda*, X, 8, 39-40). La conflagración universal *(ragnarök)*, seguida de una nueva creación, forma parte de la mitología germánica. Estos hechos parecen indicar que los indoeuropeos no ignoraban el mito del Fin del Mundo. Recientemente, Stig Wikander ha indicado la existencia de un mito germánico sobre la batalla escatológica en todo similar a los relatos paralelos indios e iranios. Pero a partir de los Brâhmanas[21] y, sobre todo, en los Purânas, los indios desarrollaron laboriosamente la doctrina de las cuatro *yugas*, las cuatro Edades del Mundo. Lo esencial de esta teoría es la creación y destrucción cíclica del Mundo —y la creencia en la «perfección de los comienzos»—. Como los budistas y los jainas comparten las mismas ideas, se puede sacar la conclusión de que la doctrina de la eterna creación y destrucción del Universo es una idea panindia.

Como hemos discutido este problema en *El mito del eterno retorno* no volveremos a tratarlo aquí. Recordemos únicamente que. un «ciclo» completo termina por una «disolución», un *pralaya*, que se repite de una manera más radical *(mahâpralaya*, la «gran disolución») al fin del milésimo ciclo[22] . Según el Mahâbharata y los Purânas[23] , el horizonte se inflamará, siete o doce soles aparecerán en el firmamento y secarán los mares, quemarán la Tierra. El fuego Samvartaka (el Fuego del

incendio cósmico) destruirá el Universo por completo. A continuación, una lluvia diluvial caerá ininterrumpidamente durante doce años, y la Tierra quedará sumergida y la humanidad aniquilada *(Visnu Purâna,* 24, 25). En el Océano, sentado sobre la serpiente cósmica Çesha, Visnú duerme sumergido en el sueño yoga *(Visnu Purâna,* VI, 4, 1-11). Y luego todo recomenzará de nuevo *ad infinitum.*

En cuanto al mito de la «perfección de los comienzos», se le reconoce fácilmente en la pureza, inteligencia, beatitud y longevidad de la vida humana durante el *krta yuga,* la primera edad. En el curso de los *yugas* siguientes se asiste a una deterioración progresiva tanto de la inteligencia y de la moral del hombre como de sus dimensiones corporales y de su longevidad. El jainismo expresa la perfección de los comienzos y la decadencia ulterior en términos grotescos. Según Hemacandra, al principio el hombre tenía una estatura de seis millas y su vida duraba cien mil *purvas* (un *purva* equiva a 8.400.000 años). Pero al fin del ciclo su estatura alcanza apenas siete codos y su vida no sobrepasa los cien años (Jacobi, en *Ere,* 1, 202). Los budistas insisten asimismo en el decrecimiento prodigioso de la duración de la existencia humana: ochenta mil años, e incluso más («inconmensurable», según ciertas tradiciones), al principio del ciclo, y diez años al final.

La doctrina india de las edades del Mundo, es decir, la eterna creación, deteriorización, destrucción y recreación del Universo, recuerda en cierta medida la concepción primitiva de la renovación anual del Mundo, pero con diferencias importantes. En la teoría india, el hombre no desempeña ningún papel en la recreación periódica del Mundo; en el fondo, el hombre no desea esa eterna recreación; persigue la evasión del ciclo cósmico[24] . Y aún más: los propios dioses no parecen ser auténticos creadores; son más bien los instrumentos por medio de los cuales se opera el proceso cósmico. Se ve, pues, que para la India no hay, propiamente hablando, un fin radical del Mundo; no hay más que intervalos más o menos largos entre el aniquilamiento de un Universo y la aparición de otro. El «Fin» no tiene sentido más que en lo que concierne a la condición humana; el hombre puede parar el proceso de la transmigración, en el que se encuentra arrastrado ciegamente.

El mito de la perfección de los comienzos está claramente atestiguado en Mesopotamia, entre los israelitas y los griegos. Según las tradiciones babilonias, los ocho o diez reyes antediluvianos reinaron entre diez mil ochocientos y setenta y dos mil años; por el contrario, los reyes de las primeras dinastías posdiluvianas no sobrepasaron los mil doscientos años[25] .

Añadamos que los babilonios conocían asimismo el mito de un Paraíso primordial y habían conservado el recuerdo de una serie de destrucciones y recreaciones (siete, probablemente) sucesivas de la raza humana[26] . Los israelitas compartían ideas similares: la pérdida del Paraíso original, el decrecimiento progresivo de la longitud de la vida, el diluvio que destruyó totalmente la humanidad, a excepción de algunos privilegiados. En Egipto, el mito de la «perfección de los comienzos» no está atestiguado, pero se encuentra la tradición legendaria de la duración fabulosa de la vida de los reyes anteriores a Menes[27] .

En Grecia encontramos dos tradiciones míticas distintas pero solidarias: 1.ª, la teoría de las edades del Mundo, que comprendía el mito de la perfección de los comienzos, y 2.ª, la doctrina cíclica. Hesiodo es el primero que describe la degeneración progresiva de la humanidad en el curso de las cinco edades *(Trabajos,* 109-201). La primera, la Edad de Oro, bajo el remo de Cronos, era una especie de Paraíso: los hombres vivían largo tiempo, no envejecían jamás y su existencia se asemejaba a la de los dioses. La teoría cíclica hace su aparición con Heráclito (cf. 66 [22 Bywater]), que tendrá una gran influencia sobre la doctrina estoica del Eterno Retorno. Ya en Empédocles se constata la asociación de estos dos temas míticos, las edades del Mundo y el ciclo ininterrumpido de creaciones y destrucciones. No tenemos que discutir las

diferentes formas que adoptaron estas teorías en Grecia, sobre todo después de las influencias orientales. Baste recordar que los estoicos tomaron de Heráclito la idea del Fin del Mundo por el fuego *(ekpyrosis)* y que Platón (*Timeo*, 22 C) conocía ya, como una alternativa, el Fin por el Diluvió. Estos dos cataclismos señalaban el ritmo en cierto modo al Gran Año (el *magnus annus).* Según un texto perdido de Aristóteles *(Protrept.),* las dos catástrofes tenían lugar en los dos solsticios: la *conflagratio* en el solsticio de verano, el *diluvium* en el solsticio de invierno[28] .

APOCALIPSIS JUDEOCRISTIANAS

Se encuentran algunas de estas imágenes apocalípticas del Fin del Mundo en las visiones escatológicas judeocristianas. Pero el judeocristianismo presenta una innovación capital. El Fin del Mundo será único, así como la cosmogonía ha sido única. El Cosmos que reaparecerá después de la catástrofe será el mismo Cosmos creado por Dios al principio del Tiempo, pero purificado, regenerado y restaurado en su gloria primordial. Este Paraíso terrestre ya no se destruirá, ya no tendrá fin. El Tiempo no es ya el Tiempo circular del Eterno Retorno, sino un tiempo lineal e irreversible. Más aún: la escatología representa asimismo el triunfo de una Historia Sagrada. Así, pues, el Fin del Mundo revelará el valor religioso de los actos humanos, y los hombres serán juzgados según sus actos. No se trata ya de una regeneración cósmica que implique asimismo la regeneración de la colectividad (o de la totalidad de la especie humana). Se trata de un Juicio, de una selección: sólo los elegidos vivirán en una eterna beatitud. Los elegidos, los buenos, se salvarán por su fidelidad a una Historia Sagrada: en pugna con los poderes y las tentaciones de este mundo, permanecieron fieles al reino celeste.

Otra diferencia con las religiones cósmicas: para el judeocristianismo, el Fin del Mundo forma parte del misterio mesiánico. Para los judíos, la llegada del Mesías anunciará el Fin del Mundo y la restauración del Paraíso. Para los cristianos, el Fin del Mundo procederá a la segunda venida de Cristo y al Juicio Final. Pero tanto para los unos como para los otros el triunfo de la Historia Sagrada —manifestado por el Fin del Mundo— implica en cierto modo la restauración del Paraíso. Los profetas proclaman que el Cosmos será renovado: habrá un Cielo nuevo y una Tierra nueva. Habrá abundancia de todo, como en el jardín del Edén[29] . Las fieras salvajes vivirán en paz unas con otras «bajo la guía de un joven» (Isaías, XI, 6). Las enfermedades y las dolencias desaparecerán para siempre: el cojo saltará como un ciervo, los oídos de los sordos se abrirán y no habrá ya llantos ni lágrimas (Isaías, XXX, 19; XXXV, 3 ss.). El nuevo Israel se construirá en el monte Sión, porque el Paraíso se encontraba en una montaña (Isaías, XXXV, 10; Ps. XLVIII, 2). Para los cristianos también la renovación total del Cosmos y la restauración del Paraíso son los rasgos característicos del *eschaton.* Se dice en el Apocalipsis de San Juan (XXI, 1-5): «... puesto que veo un cielo nuevo, una tierra nueva —el primer cielo, en efecto, y la primera tierra han desaparecido— (...). Oí entonces una voz que clamaba desde el trono: No habrá ya más muerte, grito ni pena, pues el antiguo mundo se ha ido. Entonces el que se sienta sobre el trono declaró: He aquí que yo hago el universo nuevo.»

Pero esta Nueva Creación se levantará sobre las ruinas de la primera. El síndrome de la catástrofe final recuerda las descripciones indias de la destrucción del universo. Habrá sequía y hambre, y los días se acortarán[30] . La época que precede inmediatamente al fin será dominada por el Anticristo. Pero Cristo vendrá y purificará al Mundo por medio del fuego. Como dice Efrén el sirio: «El mar rugirá y después se secará, el cielo y la tierra se disolverán, se extenderán por todas partes el humo y las tinieblas. Durante cuarenta días el Señor enviará fuego sobre la tierra para purificarla de la mancilla del vicio y del pecado»[31] . El fuego destructor está atestiguado una sola vez

en el Nuevo Testamento, en la Segunda Epístola de Pedro (III, 6-14). Pero constituye un elemento importante en los oráculos sibilinos, el estoicismo y la literatura cristiana posterior. Es probablemente de origen iranio[32] .

El reino del Anticristo equivale en cierto modo a un retorno al caos. Por una parte, el Anticristo se presenta bajo la forma de un dragón o de un demonio[33] , y esto recuerda el viejo mito del combate entre Dios y el Dragón. El combate había tenido lugar al principio, antes de la Creación del Mundo, y tendrá lugar de nuevo al fin. Por otra parte, cuando el Anticristo sea considerado como el falso Mesías, su reino representará la total subversión de los valores sociales, morales y religiosos; dicho de otro modo: el retorno al Caos. En el curso de los siglos, el Anticristo se identificó con diferentes personajes históricos desde Nerón hasta el Papa (por Lutero). Interesa subrayar un hecho: ciertas épocas históricas, particularmente trágicas, se consideraron como dominadas por el Anticristo —pero se mantenía siempre la esperanza de que su reino anunciaría al mismo tiempo la inminente venida de Cristo—. Las catástrofes cósmicas, las plagas, el terror histórico, el triunfo aparente del mal, constituían el síndrome apocalíptico[34] que debía preceder al retorno de Cristo y el milenio.

MILENARISMOS CRISTIANOS

El cristianismo, convertido en religión oficial del Imperio romano, condenó el milenarismo como herético, a pesar de que Padres ilustres lo hubieran profesado en el pasado. Pero la Iglesia había aceptado la Historia, y el *eschaton* no era ya el acontecimiento inminente que fue durante las persecuciones. El Mundo, este mundo de aquí, con todos sus pecados, sus injusticias y sus crueldades, continuaba. Sólo Dios conocía la hora del Fin del Mundo, y sólo una cosa parecía cierta: este fin no era inminente. Con el triunfo de la Iglesia, el Reino celeste se encontraba ya sobre la Tierra y en un cierto sentido el viejo mundo había sido ya destruido. Se reconoce en el antimilenarismo oficial de la Iglesia la primera manifestación de la doctrina del progreso. La Iglesia había aceptado el Mundo tal como era, tratando de hacer la existencia humana un poco menos desgraciada de lo que era en las grandes crisis históricas. La Iglesia había tomado esta posición contra los profetas, los visionarios, los apocalípticos de toda suerte.

Algunos siglos más tarde, después de la irrupción del Islam en el Mediterráneo, pero sobre todo después del siglo XI, los movimientos milenaristas y escatológicos reaparecieron, dirigidos esta vez contra la Iglesia o contra su jerarquía. Un cierto número de notas comunes se destacan en estos movimientos: sus inspiradores esperan y proclaman la restauración del paraíso sobre la Tierra, después de un período de prueba y de terribles cataclismos. El Fin inminente del Mundo también era esperado por Lutero. Durante siglos encontramos, en diferentes repeticiones, la misma idea religiosa: este mundo de aquí —el Mundo de la Historia— es injusto, abominable, demoníaco; felizmente, está ya descomponiéndose, las catástrofes han comenzado, este viejo mundo se resquebraja por todos lados; en muy breve plazo, será destruido, las fuerzas de las tinieblas serán vencidas definitivamente y los «buenos» triunfarán, el Paraíso será recobrado. Todos los movimientos milenaristas y escatológicos dan prueba de optimismo. Reaccionan frente al terror de la historia con una fuerza que sólo puede suscitar la extrema desesperación. Pero, después de siglos, las grandes confesiones cristianas no conocen ya la tensión escatológica. La espera del Fin del Mundo y la inminencia del juicio final no caracterizan ninguna de las grandes Iglesias cristianas. El milenarismo sobrevive penosamente en algunas sectas cristianas recientes.

La mitología escatológica y milenarista ha hecho su reaparición estos últimos tiempos en Europa en dos movimientos políticos totalitarios. A pesar de estar

radicalmente secularizados en apariencia, el nazismo y el comunismo están cargados de elementos escatológicos, anuncian el fin de este mundo y el principio de una era de abundancia y beatitud. Norman Cohn, el autor del libro más reciente sobre el milenarismo, escribe a propósito del nacional-socialismo y del marxismo-leninismo: «Mediante la jerga seudocientífica de que uno y otro se sirven, se encuentra una visión de las cosas que recuerda especialmente las lucubraciones a las que se entregaba la gente en la Edad Media. La lucha final, decisiva, de los elegidos (ya sean 'arios' o 'proletarios') contra las huestes del demonio (judíos o burgueses); la alegría de dominar el mundo, o la de vivir en la igualdad absoluta, o las dos a la vez, concedida, según un decreto de la Providencia, a los elegidos, que encontrarán así una compensación a todos sus sufrimientos; el cumplimiento de los últimos designios de la historia de un universo al fin desprovisto de mal, he aquí algunas viejas quimeras que todavía hoy nos acarician»[35] .

EL MILENARISMO EN LOS «PRIMITIVOS»

Pero es especialmente fuera del mundo occidental donde el mito del Fin del Mundo conoce, en nuestros días, un desarrollo extraordinario. Se trata de los innumerables movimientos nativistas y milenaristas, de los cuales los más conocidos son los «cargo cults» melanesios, pero que se encuentran también en otras regiones de Oceanía y asimismo en las antiguas colonias europeas de África. Con mucha probabilidad, la mayoría de estos movimientos surgieron después de contactos más o menos prolongados con el cristianismo. Aunque sean casi siempre antiblancos y anticristianos, la mayoría de estos milenarismos aborígenes comportan elementos escatológicos cristianos. En algunos casos, los aborígenes se revelan contra los misioneros precisamente porque estos últimos no se conducen como verdaderos cristianos y no creen, por ejemplo, en la inminente venida de Cristo y en la resurrección de los muertos. En Melanesia, los «cargo cults» han asimilado los mitos y los rituales del Año Nuevo. Como hemos visto ya, las fiestas del Año Nuevo implican la recreación simbólica del Mundo. Los adictos a los «cargo cults» creen también que el Cosmos será destruido y recreado y que la tribu recobrará una especie de Paraíso: los muertos resucitarán y no habrá ni muerte ni enfermedad. Pero, como en la escatología indoirania y judeocristiana, esta Nueva Creación —de hecho, esta recuperación del Paraíso— estará precedida de una serie de catástrofes cósmicas: la Tierra temblará, habrá lluvias de llamas, las montañas se desplomarán y llenarán los valles, los blancos y los aborígenes no afectos al culto serán aniquilados, etc.

La morfología de los milenarismos primitivos es sumamente rica y compleja. Para nuestro propósito nos interesa poner de relieve algunos hechos[36] : 1.°, los movimientos milenaristas pueden considerarse como un desarrollo del escenario mítico-ritual de la periódica renovación del Mundo; 2.°, la influencia, directa o indirecta, de la escatología cristiana parece estar siempre fuera de duda; 3.°, a pesar de estar atraídos por los valores occidentales y desear apropiarse tanto la religión y la educación de los blancos como sus riquezas y sus armas, los adictos a estos movimientos milenaristas son antioccidentales; 4.°, tales movimientos están siempre promovidos por fuertes personalidades religiosas de tipo profético y organizados o amplificados por políticos o con fines políticos; 5.°, para todos estos movimientos, el milenio está inminente, pero no se instaurará sin cataclismos cósmicos o catástrofes históricas.

Es inútil insistir sobre el carácter político, social y económico de tales movimientos: es evidente. Pero su fuerza, su irradiación, su creatividad no residen únicamente en estos factores socioeconómicos. Se trata de movimientos religiosos. Los afectos a ellos esperan y proclaman el Fin del Mundo para alcanzar una mejor condición

económica y social —pero, sobre todo, porque esperan una recreación del Mundo y una restauración de la beatitud humana—. Tienen hambre y sed de los bienes terrestres —pero también de la inmortalidad, de la libertad y de la beatitud paradisíaca—. Para ellos, el Fin del Mundo hará posible la instauración de una existencia humana beatífica, perfecta y sin fin.

Añadamos que, incluso allí donde no se habla de un fin catastrófico, la idea de una regeneración, de una recreación del Mundo, constituye el elemento esencial del movimiento. El profeta o el fundador del culto proclama el inminente «retorno a los orígenes» y, por consiguiente, la recuperación del estado «paradisíaco» inicial. Indudablemente, en muchos casos este estado paradisíaco «original» representa la imagen idealizada de la situación cultural y económica anterior a la llegada de los blancos. No es el único ejemplo de una mitificación del «estado originario», de la «historia antigua» concebida como una Edad de Oro. Pero lo que interesa a nuestro propósito no es la realidad «histórica», que se llega a veces a aislar y a separar de esta imaginería exuberante, sino el hecho de que el Fin del Mundo —el de la colonización— y la espera de un Nuevo Mundo implican un retorno a los orígenes. El personaje mesiánico se identifica con el Héroe cultural o el Antepasado mítico cuyo retorno se esperaba. Su llegada equivale a una reactualización de los Tiempos míticos del origen y, por tanto, a una recreación del Mundo. La independencia política y la libertad cultural proclamadas por los movimientos milenaristas de los pueblos coloniales se conciben como una recuperación de un estado beatífico original. En suma: incluso sin destrucción apocalíptica *visible,* este mundo, el viejo mundo, se abolirá simbólicamente y el Mundo paradisíaco del origen se instauará en su lugar.

EL «FIN DEL MUNDO» EN EL ARTE MODERNO

Las sociedades occidentales no tienen nada comparable al optimismo de que da muestras la escatología comunista, de manera similar a los milenarismos primitivos. Por el contrario, existe hoy día el miedo, cada vez más amenazador, de un Fin catastrófico del Mundo producido por las armas termonucleares. En la conciencia de los occidentales, este fin será radical y definitivo; no le seguirá una Nueva Creación del Mundo. No nos es posible emprender aquí un análisis sistemático de las múltiples expresiones del miedo atómico moderno. Pero otros fenómenos culturales occidentales nos parecen significativos para nuestra investigación. Me refiero especialmente a la historia del arte occidental. Desde principios de siglo las artes plásticas, así como la literatura y la música, han conocido transformaciones tan radicales que se ha podido hablar incluso de una «destrucción del lenguaje artístico». Comenzada en la pintura, esta «destrucción del lenguaje» se ha extendido a la poesía, a la novela y, recientemente, con Ionesco, al teatro. En ciertos casos se trata de una verdadera destrucción del Universo artístico establecido. Al contemplar algunas obras recientes, se tiene la impresión de que el artista ha querido hacer *tabula rasa* de toda la historia de la pintura. Mas que una destrucción, es una regresión al Caos, a una especie de *massa confusa* primordial. Y, sin embargo, ante tales obras, se adivina que el artista está a la búsqueda de algo que no se ha expresado aún. Le era preciso reducir a la nada las ruinas y los escombros acumulados por las revoluciones plásticas precedentes; le era preciso llegar a una modalidad gremial de la materia para poder recomenzar a cero la historia del arte. En muchos artistas modernos se nota que la «destrucción del lenguaje plástico» no es sino la primera fase de un proceso más complejo y que la recreación de un nuevo Universo debe seguir necesariamente.

En el arte moderno, el nihilismo y el pesimismo de los primeros revolucionarios y demoledores representan actitudes ya pasadas. En nuestros días, ningún gran artista

cree en la degeneración y desaparición inminente de su arte. Desde este punto de vista, su actitud se parece a la de los «primitivos»: han contribuido a la destrucción del Mundo —es decir, a la destrucción de *su* Mundo, de su Universo artístico— con el fin de crear otro. Ahora bien: este fenómeno cultural es sumamente importante, pues son principalmente los artistas los representantes de las verdaderas fuerzas creadoras de una civilización o de una sociedad. Por su creación, los artistas anticipan lo que sucederá —a veces una o dos generaciones más tarde— en los demás sectores de la vida social y cultural.

Es significativo que la destrucción de los lenguajes artísticos haya coincidido con el desarrollo del psicoanálisis. La psicología de las profundidades ha valorizado el interés por los orígenes, interés que tan bien caracteriza al hombre de las sociedades arcaicas. Sería apasionante estudiar de cerca el proceso de revalorización del mito del Fin del Mundo en el arte contemporáneo. Se constataría que los artistas, lejos de ser los neuróticos de los que se nos habla a veces, son, al contrario, mucho más sanos psíquicamente que muchos hombres modernos. Han comprendido que un verdadero recomienzo no puede tener lugar más que después de un fin verdadero. Y son los artistas los primeros de los modernos que se han dedicado a destruir realmente *su* Mundo para recrear un Universo artístico en el que el hombre pueda a la vez existir, contemplar y soñar.

CAPITULO V

EL TIEMPO PUEDE SER DOMINADO

LA CERTIDUMBRE DE UN NUEVO COMIENZO

El acercamiento que acabamos de esbozar entre el «optimismo» de los pueblos recientemente descolonizados y el de los artistas occidentales podría ampliarse y desarrollarse. En efecto, otras confrontaciones entre ciertas creencias de las sociedades tradicionales y ciertos aspectos de la cultura moderna se imponen al espíritu. Pero hemos reservado para más tarde estas confrontaciones para no interrumpir el desarrollo de nuestra exposición. Pues, si hemos examinado el tema mítico del Fin del Mundo, es sobre todo para poner de relieve las relaciones entre la escatología y la cosmogonía. Se recordará que hemos insistido, en el tercer capítulo, en la suma importancia del escenario mítico-ritual de la regeneración anual del Mundo. Hemos visto que este escenario implica el motivo de la «perfección de los comienzos» y que, a partir de un determinado momento histórico, este motivo se hace «móvil»; se hace apto para significar tanto la perfección de los comienzos en el pasado mítico como la que se operará en el futuro, después de la destrucción de este Mundo. En el largo *excursus* sobre los mitos del Fin del Mundo, analizados en el último capítulo, hemos querido poner de relieve que, incluso en las escatologías, lo esencial no es el hecho del *Fin,* sino la certidumbre de un *nuevo comienzo.* Ahora bien: este recomienzo es, para hablar con propiedad, la réplica del comienzo absoluto, la cosmogonía. Se podría decir que, también aquí, hemos encontrado la actitud espiritual que caracteriza al hombre arcaico, es decir, el valor excepcional acordado al *conocimiento de los orígenes.* En efecto, para el hombre de las sociedades arcaicas el conocimiento del origen de cada cosa (animal, planta, objeto cósmico, etc.) confiere una especie de dominio mágico sobre ella: se sabe dónde encontrarla y cómo hacer que reaparezca en el futuro. Se podría aplicar la misma fórmula a propósito de los mitos escatológicos: el conocimiento de lo que ha tenido lugar *ab origine* de la cosmogonía proporciona el saber lo que sucederá en el futuro. La «movilidad» del origen del Mundo traduce la esperanza del hombre de que su Mundo *estará siempre allí,* aun cuando sea periódicamente destruido, en el sentido propio del término. ¿Solución desesperada? En modo alguno, pues la idea de la destrucción del Mundo no es en el fondo una idea pesimista. Por su propia duración, el Mundo degenera y se agota; por ello debe ser recreado simbólicamente cada año. Pero se ha podido aceptar la idea de la destrucción apocalíptica del Mundo porque se conocía la cosmogonía, es decir, el «secreto» del origen del Mundo.

FREUD Y EL CONOCIMIENTO DEL «ORIGEN»

Sería inútil insistir más sobre el valor «existencial» del conocimiento del origen en las sociedades tradicionales. El comportamiento no es exclusivamente arcaico. El

deseo de conocer el origen de las cosas caracteriza asimismo la cultura occidental. El siglo XVIII y el XIX han visto multiplicarse las investigaciones concernientes tanto al origen del Universo, de la vida, de las especies o del hombre como del origen de la sociedad, del lenguaje, de la religión y de todas las instituciones humanas. Se esfuerzan en conocer el origen y la historia de todo lo que nos rodea: el origen del sistema solar lo mismo que el de una institución como el matrimonio o de un juego de niños como «las tres en raya».

En el siglo XX el estudio científico de los comienzos ha tomado otra dirección. Para el psicoanálisis, por ejemplo, lo primordial verdadero es lo «primordial humano», la primera infancia. El niño vive en un tiempo mítico, paradisíaco[1] . El psicoanálisis ha elaborado técnicas susceptibles de revelarnos los «comienzos» de nuestra historia personal y, sobre todo, de identificar el acontecimiento preciso que puso fin a la beatitud de la infancia y decidió la orientación futura de nuestra existencia. «Traduciéndolo a términos del pensamiento arcaico, podría decirse que ha habido un 'Paraíso' (para el psicoanálisis, el estadio prenatal o el período que se extiende hasta el destete) y una 'ruptura', una 'catástrofe' (el traumatismo infantil), y, cualquiera que sea la actitud del adulto en relación con estos acontecimientos primordiales, no son menos constitutivos de su ser»[2] .

Es interesante constatar que, de todas las ciencias de la vida, sólo el psicoanálisis llega a la idea de que los «comienzos» de todo ser humano son beatíficos y constituyen una especie de Paraíso, mientras que las otras ciencias de la vida insisten sobre todo en la precariedad e imperfección de los comienzos. Es el proceso, el devenir, la evolución los que corrigen, poco a poco, la penosa pobreza de los «comienzos».

Dos ideas de Freud interesan para nuestro propósito: 1.ª, la beatitud del «origen» y de los «comienzos» del ser humano, y 2.ª, la idea de que por el recuerdo o por un «retorno hacia atrás» se pueden revivir algunos incidentes traumáticos de la primera infancia. La beatitud del «origen» es, lo hemos visto, un tema bastante frecuente en las religiones arcaicas; está atestiguado asimismo en la India, el Irán, Grecia y el judeocristianismo. El hecho de que Freud postule la beatitud al principio de la existencia humana no quiere decir que el psicoanálisis tenga una estructura mitológica ni que tome un tema mítico arcaico o que acepte el mito judeocristiano del Paraíso y de la caída. El único paralelo que podríamos encontrar entre el psicoanálisis y la concepción arcaica de la beatitud y de la perfección del origen se debe al hecho de que Freud descubriera el papel decisivo del «tiempo primordial y paradisíaco» de la primera infancia, la beatitud anterior a la ruptura (i. e., el destete), es decir, antes de que el tiempo se convierta, para cada individuo, en el «tiempo vivido».

En cuanto a la segunda idea freudiana que interesa para nuestro trabajo, es decir, «la vuelta hacia atrás» por medio de la cual se espera poder reactualizar algunos acontecimientos decisivos de la primera infancia, justifica asimismo el paralelo con los comportamientos arcaicos. Hemos citado un cierto número de ejemplos que ponen de relieve la creencia de que pueden reactualizarse y, por tanto, revivirse los acontecimiento primordiales narrados en los mitos. Pero, salvo algunas excepciones (entre otras, las curaciones mágicas), estos ejemplos ilustran el retorno *colectivo* hacia atrás. Era toda la comunidad, o una importante sección de ella, la que revivía, gracias a los rituales, los acontecimientos narrados en los mitos. La técnica psicoanalítica hace posible un retorno *individual* al tiempo del origen. Ahora bien: este retorno existencial hacia atrás se conoce también en las sociedades arcaicas y desempeña un importante papel en ciertas técnicas psicofisiológicas orientales. Este es el problema que vamos a estudiar ahora.

TÉCNICAS TRADICIONALES DEL «RETORNO HACIA ATRÁS»

No pretendemos, en modo alguno, comparar el psicoanálisis con las creencias y técnicas «primitivas» u orientales. El fin del paralelo propuesto aquí es el demostrar que el «retorno hacia atrás», cuya importancia para la comprensión del hombre y, sobre todo, para su curación, ha visto Freud, se practicaba ya en las culturas extraeuropeas. Después de todo lo que va dicho sobre la esperanza de renovar el Mundo repitiendo la cosmogonía, no será difícil comprender el fundamento de estas prácticas: el retorno individual al origen se concibe como una posibilidad de renovar y de regenerar la existencia del que lo hace. Pero, como se verá en seguida, el «retorno al origen» se puede efectuar para toda clase de fines y es susceptible de tener variados significados.

Existe, ante todo, el bien conocido simbolismo de los rituales iniciáticos que implican un *regressus ad uterum.* Después de haber estudiado extensamente este complejo en nuestro libro *Nacimientos místicos,* contentémonos aquí con algunas breves referencias. Desde los estadios arcaicos de cultura, la iniciación de los adolescentes comporta una serie de ritos cuyo simbolismo es transparente: se trata de transformar al novicio en embrión para hacerle renacer a continuación. La iniciación equivale a un segundo nacimiento. Es por medio de la iniciación cómo el adolescente se convierte en un ser socialmente responsable y despierto culturalmente. El retorno a la matriz se significa ya por la reclusión del neófito en una choza, ya por su devoración simbólica por un monstruo, ya por la penetración en un terreno sagrado identificado con el útero de la Tierra Madre[3] .

Lo que aquí nos interesa es que, al lado de los ritos de pubertad, característicos de las sociedades «primitivas», existen asimismo en culturas más complejas ritos iniciáticos que comportan un *regressus ad uterum.* Para limitarnos de momento a la India, se distingue este motivo en tres tipos diferentes de ceremonias iniciáticas. Existe, para empezar, la ceremonia *upanayama,* es decir, la introducción del muchacho junto a su preceptor. El motivo de la gestación y del renacimiento está aquí netamente expresado: se dice que el preceptor transforma al muchacho en un embrión y lo guarda tres noches en su vientre[4] . El que ha efectuado el *upanayama* «nace dos veces» *(dvi-ja).* Existe asimismo la ceremonia *diksa*, impuesta a aquel que se prepara para el sacrificio del *soma,* y que consiste, propiamente hablando, en el retorno al estado fetal[5] . Por último, el *regressus ad uterum* está análogamente en el centro de la ceremonia *hiranya-garbha,* literalmente «embrión de oro». Se introduce al recipiendario en un vaso de oro en forma de vaca, y a la salida se le considera como recién nacido[6] .

En todos estos casos, el *regressus ad uterum* se opera con el fin de hacer nacer al recipiendario a un nuevo modo de ser o de regenerarle. Desde el punto de vista de la estructura, el retorno a la matriz corresponde a la regresión del Universo al estado «caótico» o embrionario. Las tinieblas prenatales corresponden a la Noche anterior a la Creación y a las tinieblas de la choza iniciática.

Todos estos rituales iniciáticos comportan un retorno a la matriz, y tanto los «primitivos» como los indios tienen, bien entendido, un modelo mítico[7] . Pero hay algo más interesante aún que los mitos relativos a los ritos iniciáticos de *regressus ad uterum;* son los mitos que relatan las aventuras de héroes o de hechiceros y chamanes que han operado el *regressus* en carne y hueso, y no simbólicamente. Un gran número de mitos destacan: 1.°, el devoramiento de un héroe por un monstruo marino y su salida victoriosa después de haber forzado el vientre de su devorador; 2.°, la travesía iniciática de una *vagina dentada* o el peligroso descenso a una gruta o a una hendidura asimiladas a la boca o al útero de la Tierra Madre. Todas estas aventuras constituyen de hecho pruebas iniciáticas, a consecuencia de las cuales el héroe victorioso adquiere un nuevo modo de ser[8] .

Los mitos y los ritos iniciáticos del *regressus ad uterum* evidencian el hecho

siguiente: el «retorno al origen» prepara un nuevo nacimiento, pero éste no repite el primero, el nacimiento físico. Hay propiamente renacimiento místico, de orden espiritual; dicho de otro modo: acceso a un modo nuevo de existencia (que comporta madurez sexual, participación en lo sagrado y en la cultura; en resumen, «abertura» al Espíritu). La idea fundamental es que, para acceder a un modo superior de existencia, hay que repetir la gestación y el nacimiento, pero se repiten ritualmente, simbólicamente; en otros términos: se trata de acciones orientadas hacia valores del Espíritu y no a comportamientos referentes a la actividad psicofisiológica.

Nos ha sido preciso insistir en este punto para que no diera la impresión de que todos los mitos y los ritos de «retorno al origen» se sitúan en el mismo plano. Cierto es que el simbolismo es el mismo, pero los contextos son diferentes, y es la intención revelada por el contexto la que nos da, en cada caso particular, su verdadera significación. Como hemos visto, desde el ángulo de la estructura es posible equiparar las tinieblas prenatales o las de la choza iniciática a la Noche anterior a la Creación. En efecto, la Noche de la que cada mañana nace el Sol simboliza el Caos primordial y la salida del Sol es una réplica de la cosmogonía. Pero es evidente que este simbolismo cosmogónico se enriquece con valores nuevos en el caso del nacimiento del antepasado mítico, del nacimiento físico de cada individuo y del renacimiento iniciático. Todo esto se deducirá con mayor claridad de los ejemplos que vamos a discutir ahora. Veremos que el «retorno al origen» ha servido de modelo a técnicas fisiológicas y psicomentales tendentes tanto a la regeneración y a la longevidad como a la curación y liberación final. Hemos tenido ya ocasión de hacer notar que el mito cosmogónico se presta a múltiples aplicaciones, entre las cuales están la curación, la creación poética, la introducción del niño en la sociedad y la cultura, etc. Hemos visto asimismo que el *regressus ad uterum* puede equipararse a una regresión al estado caótico anterior a la Creación. Se comprende entonces por qué ciertas terapéuticas arcaicas utilizan el retorno ritual a la matriz en vez de la recitación ceremonial del mito cosmogónico. Por ejemplo, en la India, incluso en nuestro días, la medicina tradicional opera el rejuvenecimiento de los ancianos y la regeneración de los enfermos totalmente agotados enterrándolos en una fosa en forma de matriz. El simbolismo del «nuevo nacimiento» es evidente. Se trata, por otra parte, de una costumbre atestiguada asimismo fuera de la India: la de enterrar los enfermos para hacerles nacer del seno de la Tierra Madre[9] .

Se encuentra asimismo en China el prestigio terapéutico del «retorno al origen». El taoísmo concede una importancia considerable a la «respiración embrionaria», *t'ai-si.* Consiste en una respiración de circuito cerrado, a la manera de un feto; el adepto trata de imitar la circulación de la sangre y del hálito de la madre al niño y del niño a la madre. El prefacio *T'ai-si k'eu kius* («Fórmulas orales de la respiración embrionaria») lo dice expresamente: «Volviendo a la base, retornando al origen, se aleja la vejez, se vuelve al estado de feto»[10] . Un texto del taoísmo moderno sincretista se expresa en estos términos: «Por eso él (Buddha), Julai (i. e., Tathâgata), en su gran misericordia, ha revelado el método de trabajo (alquímico) del fuego y ha enseñado a los hombres a *penetrar de nuevo* en la matriz para rehacer su naturaleza (verdadera) y (la plenitud de) su porción de vida»[11] .

Estamos, pues, en presencia de dos técnicas místicas diferentes, pero solidarias, que persiguen la obtención del «retorno al origen»: la «respiración embrionaria» y el trabajo alquímico. Se sabe que estas dos técnicas figuran entre los numerosos métodos utilizados por los taoístas para conquistar la juventud y la extrema longevidad (la «inmortalidad»). La experimentación alquímica debe acompañarse de una meditación mística apropiada. Durante la fusión de los metales, el alquimista taoísta se esfuerza en operar en su propio cuerpo la unión de los dos principios cosmológicos, Cielo y Tierra, para reintegrar la situación caótica primordial, la que existía antes de la Creación. Esta situación primordial, llamada por lo demás expresamente estado «caótico» *(huen),*

corresponde tanto a la del huevo o embrión como al estado paradisíaco e inconsciente del mundo increado[12] . El taoísta se esfuerza en obtener este estado primordial ya mediante la meditación que acompaña a la experimentación alquímica, ya por la «respiración embrionaria». Pero la «respiración embrionaria» se reduce en última instancia a lo que los textos llaman «unificación de los hálitos», técnica bastante compleja que no podemos examinar aquí. Baste decir que la «unificación de los hálitos» tiene un modelo cosmológico. En efecto, según las tradiciones taoístas, los «hálitos» en su origen se confundían y formaban un huevo, el Gran Uno, del que se separaron el Cielo y la Tierra[13] .

El ideal de los taoístas, es decir, la obtención de la beatitud, de la juventud y de la longevidad (la «inmortalidad»), tenía, pues, un modelo cosmológico: era el estado de la unidad primordial. No tenemos una reactualización del mito cosmogónico como en los rituales de curaciones que hemos recordado anteriormente. Tampoco se trata de reiterar la *creación cósmica,* sino de reencontrar el estado que *precedía a la cosmogonía,* el «caos». Pero el movimiento del pensamiento es el mismo: la salud y la juventud se obtienen por un «retorno al origen», ya «retorno a la matriz», ya retorno al Gran Uno cósmico. Es, por tanto, importante hacer notar que también en China se cree que la enfermedad y la vejez se curan con el «retorno al origen», el único medio que el pensamiento arcaico tenía por eficaz para anular la obra del Tiempo. Pues se trata siempre, en definitiva, de abolir el tiempo transcurrido, de «volver para atrás» y de recomenzar la existencia con la suma intacta de sus virtualidades.

PARA CURARSE DE LA OBRA DEL TIEMPO

La India es particularmente interesante a este respecto. El yoga y el budismo han desarrollado hasta un extremo desconocido en otras partes ciertas prácticas psicofisiológicas del «retorno hacia atrás». Evidentemente, el ritual no está presidido por un fin terapéutico: ya no se practica el *regressus ad uterum* con vistas a la curación o al rejuvenecimiento, ni una repetición simbólica de la cosmogonía destinada a curar al paciente por una reinmersión en la plenitud primordial. El yoga y el budismo se sitúan en otro plano diferente al de las terapéuticas primitivas. Su fin último no es la salud o el rejuvenecimiento, sino el dominio espiritual y la salvación. El yoga y el budismo son soteriologías, técnicas místicas, filosofías, y, naturalmente, persiguen otros fines que las curaciones mágicas.

Con todo, no puede dejar de hacerse notar que estas técnicas místicas indias presentan analogías estructurales con las terapéuticas arcaicas. Las filosofías, las técnicas ascéticas y contemplativas indias persiguen todas el mismo fin: curar al hombre del dolor de la existencia en el Tiempo[14] . Para el pensamiento indio, el sufrimiento fue instaurado y prolongado indefinidamente en el mundo por los *karma,* por la temporalidad: es la ley del *karma* la que impone las innumerables transmigraciones, este retorno eterno a la existencia y, por consiguiente, al sufrimiento. Librarse de la ley kármica equivale a la «curación». El Buddha es el «rey de los médicos», su mensaje se proclama como una «medicina nueva». «Quemando» hasta el último germen de una vida futura es como se deroga definitivamente el ciclo kármico y se libera uno del Tiempo. Así, pues, uno de los residuos kármicos lo constituye la técnica del «retorno hacia atrás», con el fin de conocer sus existencias anteriores. Es una técnica panindia. Está atestiguada en los *Yoga-sûtra* (III, 18); es conocida de todos los sabios y contemplativos contemporáneos de Buddha y fue practicada y recomendada por el propio Buddha.

«Se trata de partir de un instante preciso, el más cercano al momento presente, y de recorrer el tiempo al revés *(pratiloman,* ‘a contrapelo’), para llegar *ad originem*

cuando la primera existencia, 'al estallar' en el Mundo, desencadenó el Tiempo, y de alcanzar este instante paradójico anterior al cual el Tiempo no existía porque no se había manifestado nada. Se comprende el sentido y el fin de esta técnica: aquel que remonte el tiempo debe reencontrar necesariamente el punto de partida que, en definitiva, coincide con la cosmogonía. Revivir sus ideas pasadas es asimismo comprenderlas y, hasta cierto punto, 'quemar' sus 'pecados', es decir, la suma de actos colocados bajo el dominio de la ignorancia y capitalizados de una a otra existencia por la ley del *karma*. Pero hay algo más importante: se llega al comienzo del Tiempo y se alcanza el No-Tiempo, el eterno presente que ha precedido la existencia temporal fundado por la primera existencia humana caída. Dicho de otro modo: partiendo de un momento cualquiera de la duración temporal, se puede llegar a *agotar* esta duración recorriéndola al revés y desembocar finalmente en el No-Tiempo, en la eternidad. Pero esto implica trascender la condición humana y recuperar el estado no condicionado que ha precedido a la caída en el Tiempo y a la rueda de las existencias»[15] .

El Hatha-yoga y ciertas escuelas tántricas utilizan el método denominado «marchar contra corriente» *(ujâna sâdhana)* o proceso «regresivo» *(ulta)*, para obtener la inversión de todos los procesos psicofisiológicos. El «retorno», la «regresión» se traducen, en el que los realiza, por el aniquilamiento del Cosmos y, por consiguiente, operan la «salida del Tiempo», el acceso a la «inmortalidad». Por lo demás, en la concepción tántrica, la inmortalidad no puede obtenerse más que *deteniendo la manifestación*, es decir, el proceso de desintegración; hay que marchar «contra corriente» *(ujâma sâdhana)* y recobrar la Unidad primordial, la que existía *in illo tempore*, antes de la Creación[16] . Se trata, pues, de realizar, en su propio ser, el proceso de reabsorción cósmica y volver al «origen». La *Shivasamhitâ* (I, 69 ss.) propone un ejercicio espiritual bastante significativo: después de haber descrito la creación del Universo por Shiva, el texto describe el proceso inverso de reabsorción cósmica, tal como debe ser *vivido, experimentado* por el yogui. Este *ve* cómo el elemento Tiempo se hace «sutil» y se disuelve en el elemento Agua, y cómo el Agua se disuelve en el Fuego, el Fuego en el Aire, el Aire en el Éter, etc., hasta que todo se reabsorbe en el Gran Brahmán[17] . El yogui asiste al *proceso inverso de la Creación*, «se vuelve hacia atrás», hasta el «origen». Se puede parangonar esta experiencia yóguica con la técnica taoísta que persigue el «retorno al huevo» y al Gran Uno primordial.

Repitámoslo: no tratamos de colocar en el mismo plano las técnicas místicas indias y chinas y las terapéuticas primitivas. Se trata de fenómenos culturales diferentes. Pero es significativo constatar una cierta continuidad del comportamiento humano con relación al Tiempo a través de las edades y en múltiples culturas. Puede definirse este comportamiento de la manera siguiente: *para curarse de la acción del Tiempo, hay que «volver hacia atrás» y alcanzar el «comienzo del Mundo»*. Acabamos de ver que este «retorno al origen» se ha valorizado de diversas maneras. En las culturas arcaicas y paleoorientales, la reiteración del mito cosmogónico tenía como finalidad la abolición del Tiempo transcurrido y el recomienzo de una nueva existencia, con las formas vitales intactas. Para los «místicos» chinos e hindúes, la finalidad no era ya recomenzar una nueva existencia aquí abajo, sobre la Tierra, sino «volver atrás» y reintegrar el Gran Uno primordial. Pero, en estos ejemplos, como en todos los otros que hemos citado, el elemento específico y decisivo era siempre el «retorno al origen».

RECUPERAR EL PASADO

Hemos recordado estos ejemplos para confrontar dos categorías de técnicas: 1.ª, el psicoanálisis, y 2.ª, los métodos arcaicos y orientales, que comportan diversos procedimientos de «retorno al origen», encaminados además a múltiples fines. Nuestro

propósito no era discutir detenidamente estos procedimientos, sino el mostrar que el retorno existencial al origen, aunque específico de la mentalidad arcaica, no constituye una conducta propia de esta mentalidad. Freud ha elaborado una técnica análoga a fin de permitir a un individuo moderno recuperar el contenido de ciertas experiencias «originales». Hemos visto que existen varias posibilidades de volver hacia atrás, pero las más importantes son: 1.ª, la reintegración rápida y directa a la situación primera (sea el Caos o el estado precosmogónico, sea el momento de la Creación), y 2.ª, el retorno progresivo al «origen» remontando el Tiempo, a partir del instante presente hasta el «comienzo absoluto». En el primero de los casos se trata de una abolición vertiginosa, es decir, casi instantánea, del Cosmos (o del ser humano en cuanto resultado de una cierta duración temporal) y de la restauración de la situación original (el «Caos» o —a nivel antropológico— la «simiente», el «embrión»). El parecido entre la estructura de este método y la de los escenarios mítico-rituales de regresión precipitada al «Caos» y la reiteración de la cosmogonía es evidente.

En el segundo caso, el del retorno progresivo al origen, nos encontramos con una rememoración minuciosa y exhaustiva de los acontecimientos personales e históricos. Cierto que en este último caso el fin último era «quemar» estos recuerdos y abolidos en cierto modo al revivirlos, desligándose de ellos. Pero no se trata ya de borrarlos instantáneamente para alcanzar lo más rápidamente posible el instante original. Por el contrario, lo importante es rememorar incluso los detalles más insignificantes de la existencia (presente o anterior), pues es únicamente gracias a este recuerdo como se consigue «quemar» el pasado, dominarlo, impedir que intervenga en el presente.

Se ve la diferencia con el primer tipo, cuyo modelo es la abolición instantánea del Mundo y su recreación. Aquí, la *memoria* desempeña el papel principal. Se libera uno de la obra del Tiempo por la reminiscencia, por la *anamnesis.* Lo esencial es acordarse de todos los acontecimientos de que se ha sido testigo en la duración temporal. Esta técnica es, pues, solidaria de la concepción arcaica que hemos discutido ampliamente, a saber: la importancia de conocer el origen y la historia de una cosa para poderla dominar. Cierto es que remontar el tiempo al revés implica una experiencia tributaria de la memoria personal, mientras que el conocimiento del origen se reduce a la aprehensión de una historia primordial ejemplar, de un mito. Pero las estructuras son equiparables: se trata siempre de acordarse, en detalle y con mucha precisión, de *lo que sucedió en los comienzos* y desde entonces.

Rozamos aquí un problema capital no sólo para la comprensión del mito, sino, sobre todo, para el desarrollo ulterior del pensamiento mítico. El conocimiento del origen y la historia ejemplar de las cosas confiere una especie de dominio mágico sobre ellas. Pero este conocimiento abre asimismo el camino a las especulaciones sistemáticas sobre el origen y las estructuras del Mundo. Volveremos sobre este problema. Entre tanto tenemos que precisar desde ahora que la memoria se considera como el conocimiento por excelencia. El que sea capaz de *recordarse* dispone de una fuerza mágico-religiosa más preciosa aún que la del que *conoce* el origen de las cosas. En la antigua India, por ejemplo, se distingue claramente la diferencia entre el conocimiento «objetivo» del origen de las diferentes realidades y el conocimiento «subjetivo» basado en la memoria de las existencias anteriores. «Conocemos, oh sueño, tu lugar de nacimiento *(jani-tram)*», exclama el autor de un mito del *Atharva Veda* (VI, 46, 2). «Sabemos, ¡oh Agni!, que tu lugar de nacimiento es triple» *(Ibíd.*, XIII, 3, 21). Gracias a este conocimiento del origen («el lugar de nacimiento»), el hombre llega a defenderse del sueño y es capaz de manipular impunemente el fuego.

Pero el conocimiento de sus propias existencias anteriores, es decir, de su «historia» personal, confiere algo más: una ciencia de tipo soteriológico y el dominio del propio destino. Aquel que se acuerde de sus «nacimientos» (=origen) y de sus vidas

anteriores (=duraciones constituidas por una serie considerable de sucesos experimentados) logra liberarse de los condicionamientos kármicos; en otros términos: se hace dueño de su destino. Por eso la «memoria absoluta» —la de Buddha, por ejemplo— equivale a la omnisciencia y confiere a su poseedor el poder de cosmócrata. Ananda y otros discípulos de Buddha se «acordaban de los nacimientos», pertenecían al número de «quienes se acordaban de los nacimientos». Vâmadeva, autor de un célebre himno rigvédico, decía de sí mismo: «Encontrándome en la matriz, he conocido todos los nacimientos de los dioses» *(Rig Veda,* IV, 27, 1). Krishna también «conoce todas las existencias» *(Bhagavad-Gîtâ,* IV, 5)[18] . Todos —dioses, Buddhas, sabios, yoguis— se encuentran entre *los que saben.*

El conocimiento de las existencias anteriores no constituye una técnica exclusivamente india. Está atestiguada entre los chamanes. Vamos a ver que ha desempeñado un papel importante en las especulaciones filosóficas griegas. Pero lo que importa subrayar de momento es que el prestigio excepcional del conocimiento de los «orígenes» y de la «historia» antigua (es decir, de las existencias anteriores) deriva, en última instancia, de la importancia concedida al conocimiento de los mitos «existenciales» e «históricos», de los mitos que relatan la constitución de la condición humana. Como hemos dicho ya, esta condición tiene una «historia»: ciertos acontecimientos decisivos tuvieron lugar en época mítica y a consecuencia de ello el hombre ha llegado a ser lo que es actualmente. Ahora bien: esta historia primordial, dramática y a veces incluso trágica, no sólo debe *ser conocida,* sino continuamente *rememorada.* Más adelante se verán las consecuencias de esta decisión, tomada por el hombre arcaico en un determinado momento de su historia, de revivir continuamente las crisis y las tragedias de su pasado mítico.

CAPITULO VI

MITOLOGÍA, ONTOLOGIA, HISTORIA

LO ESENCIAL PRECEDE A LA EXISTENCIA

Para el *homo religiosus*, lo esencial precede a la existencia. Esto es valedero tanto para el hombre de las sociedades «primitivas» y orientales como para el judío, el cristiano y el musulmán. El hombre es tal como es hoy día porque ha tenido lugar *ab origine* Una serie de acontecimientos. Los mitos le narran estos acontecimientos y, al hacerlo, le explican cómo y por qué fue constituido de esta manera. Para el *homo religiosus*, la existencia real, auténtica, comienza en el momento en que recibe la comunicación de esta historia primordial y asume las consecuencias. Siempre hay historia divina, pues los personajes son los Seres Sobrenaturales y los Antepasados míticos. Un ejemplo: el hombre es mortal porque un antepasado divino perdió, estúpidamente, la inmortalidad, o porque un Ser Sobrenatural decidió quitársela, o porque a consecuencia de un acontecimiento mítico, se ha encontrado dotado a la vez de sexualidad y de mortalidad, etc. Ciertos mitos explican el origen de la muerte por un accidente o por una inadvertencia: el mensajero de Dios, un animal, olvida el mensaje o, perezoso, llega demasiado tarde, etc. Es una manera pintoresca de expresar lo absurdo de la muerte. Pero en estos casos también la historia continúa siendo una «historia divina», porque el autor del mensaje es un Ser Sobrenatural y, a fin de cuentas, habría podido, si hubiera querido, anular el error de su mensajero.

Si es cierto que los acontecimientos esenciales tuvieron lugar *ab origine*, estos acontecimientos no son los mismos para todas las religiones. Lo «esencial» es, para el judeocristiano, el drama del Paraíso, que ha cimentado la actual condición humana. Para el mesopotamio, lo esencial es la formación del Mundo por medio del cuerpo despedazado del monstruo marino Tiamat y la creación del hombre con la sangre del archidemonio Kingu, mezclado con un poco de tierra (en resumen, con una sustancia derivada directamente del cuerpo de Tiamat). Para un australiano, lo «esencial» se reduce a una serie de acciones efectuadas por los Seres Sobrenaturales en los «Tiempos del sueño».

Es imposible presentar aquí todos los temas míticos que representan —para las diferentes religiones— lo «esencial», el drama primordial que ha constituido al hombre tal como es hoy día. Baste recordar los tipos principales. Asimismo, lo que nos interesa en primer lugar en este punto de la investigación es descubrir las actitudes del *homo religiosus* en relación a lo «esencial» que le precede. Suponemos *a priori* que ha podido haber varias actitudes, porque, como acabamos de ver, el contenido de ese «esencial» que se decidió en los Tiempos míticos varía de una visión religiosa a otra.

«DEUS OTIOSUS»

Un gran número de tribus primitivas, especialmente las que han quedado en el estadio de la recogida y de la caza, conocen un Ser Supremo: pero no desempeña apenas ningún papel en la vida religiosa. Por lo demás, se saben pocas cosas de él, sus mitos son poco numerosos y, en general, bastante simples. Este Ser Supremo es considerado como el creador del Mundo y del hombre, pero abandonó muy pronto sus creaciones y se retiró al Cielo. A veces ni siquiera acabó la creación, y es otro Ser divino, su «Hijo» o su representante, el que se encarga del trabajo. Hemos discutido en otra parte la transformación del Ser Supremo en *deus otiosus;* aquí nos limitaremos a unos cuantos ejemplos[1] . Entre los Selk'nam de la Tierra del Fuego, el Dios, que se llama «Habitante del Cielo» o «El que está en el Cielo», es eterno, omnisciente, todopoderoso, pero la Creación la acabaron los antepasados míticos, creados también por el Ser Supremo antes de retirarse más allá de las estrellas. Este Dios vive aislado de los hombres, indiferente a los asuntos del Mundo. No hay imágenes, ni sacerdote. No se le dirigen oraciones más que en caso de enfermedad («Tú, el de lo alto, no me lleves a mi hijo; es todavía demasiado pequeño») y se le hacen ofrendas especialmente en las inclemencias del tiempo.

Los Yorubas de la Costa de los Esclavos creen en un Dios del Cielo llamado Olorum (literalmente, «Propietario del Cielo»), que, después de haber comenzado la creación del Mundo, deja el cuidado de acabarlo y gobernarlo a un Dios inferior, Obatala. En cuanto a aquél, se retiró definitivamente de los asuntos terrenos y humanos y no existen templos ni estatuas, ni sacerdotes de este Dios supremo convertido en *deus otiosus.* Con todo, se le invoca como último recurso en tiempo de calamidades.

Retirado en el Cielo, Ndyambi, el Dios supremo de los Hereros, ha abandonado a la humanidad en manos de las divinidades inferiores. «¿Por qué vamos a ofrecerle sacrificios? —explica un indígena—. No tenemos por qué temerle, porque, a diferencia de nuestros muertos, no nos hace ningún daño»[2] . El Ser Supremo de los Tumbukas es demasiado grande «para interesarse en los asuntos ordinarios de los hombres». Dzingbé, «el Padre Universal» de los Ewé, no se invoca más que en la sequía: «Oh Cielo, a quien debemos agradecimiento, grande es la sequía; ¡haz que llueva, que la tierra se refresque y que prosperen los campos!»[3] . El alejamiento y el desinterés del Ser Supremo se expresan admirablemente en un dicho de los Gyriamas del África Oriental, que describe así a su Dios: «¡Mulugu (Dios) está en lo alto, mis manes están abajo!» Los Bantúes dicen: «Dios, después de haber creado al hombre, no se preocupa más de él.» Y los Negrillos repiten: «¡Dios se ha alejado de nosotros!»[4] .

Como se ve por estos pocos ejemplos, el Ser Supremo parece haber perdido la *actualidad religiosa;* está ausente del culto y los mitos muestran que se retiró lejos de los humanos; se ha convertido en un *deus otiosus.* El fenómeno se da, por otra parte, en las religiones más complejas del Oriente antiguo y del mundo indomediterráneo: al Dios celeste, creador, omnisciente y todopoderoso le sustituye un Dios fecundador, paredro de la Gran Diosa, epifanía de las fuerzas generatrices del Universo[5] .

Desde cierto punto de vista, puede decirse que el *deus otiosus* es el primer ejemplo de la «muerte de Dios» frenéticamente proclamada por Nietszche. Un Dios Creador que se aleja del culto acaba por ser olvidado. El olvido de Dios, como su trascendencia absoluta, es una expresión plástica de su inactualidad religiosa o, lo que viene a ser lo mismo, de su «muerte». La desaparición del Ser Supremo no se traduce por un empobrecimiento de la vida religiosa. Por el contrario, podría decirse que las verdaderas «religiones» aparecen *después* de su desaparición: los mitos más ricos y más dramáticos, los rituales más extravagantes, los dioses y diosas de toda especie, los Antepasados, las máscaras y las sociedades secretas, los templos, los sacerdocios, etc., todo esto se encuentra en las culturas que han superado el estadio de la recogida y la

caza menor, y en las que el Ser Supremo está o bien ausente (¿olvidado?), o bien profundamente amalgamado con otras figuras divinas, hasta el punto de hacerse irreconocible.

El «eclipse de Dios» de que habla Martin Buber, el alejamiento y el silencio de Dios que obsesiona a algunos teólogos contemporáneos no son fenómenos modernos. La «trascendencia» del Ser Supremo ha servido siempre de excusa para la indiferencia del hombre a su respecto. Incluso cuando se le guarda un recuerdo, el hecho de que Dios esté *tan lejano* justifica toda clase de negligencias, si no la total indiferencia. Los Fang de África Ecuatorial lo dicen con simplicidad, pero con mucha valentía:

«Dios (Nzame) está arriba, el hombre abajo;
Dios es Dios, el hombre es el hombre;
cada cual a lo suyo, cada cual en su casa»[6] .

Este era, por otra parte, el punto de vista de Giordano Bruno: Dios «come assoluto, non ha che far con noi» *(Spaccio della bestia trionfante).*

Pero puede hacerse una observación: puede suceder que los hombres se acuerden del Ser Supremo olvidado o desatendido, especialmente en caso de una tormenta, epidemias, etc.). Véanse los ejemplos citados anteriormente (pág. 110). En general, no se acude a este Dios olvidado más que agotados todos los recursos, cuando todas las gestiones hechas cerca de otras figuras divinas han fracasado. El Dios Supremo de los Oraones es Dharmesh. En caso de crisis, se le sacrifica un gallo blanco y se exclama: «Hemos intentado todo, pero aún quedas tú para socorrernos... ¡Oh Dios!, tú eres nuestro Creador. ¡Ten piedad de nosotros!»[7] . Del mismo modo, los hebreos se alejaban de Yahvé y se acercaban a los Ba'als y a las Ashtartés cada vez que la *historia* se lo permitía, cada vez que vivían una época de paz y de relativa prosperidad económica, pero se veían impulsados forzosamente hacia Dios en las catástrofes históricas. «Entonces, gritaron al Eterno y dijeron: hemos pecado porque hemos abandonado al Eterno y hemos servido a los Ba'als y a las Ashtartés; pero, ahora, líbranos de las manos de nuestros enemigos, y te serviremos» (I Samuel, XIII, 10).

Pero incluso cuando el Dios supremo ha desaparecido completamente del culto y está «olvidado», su recuerdo sobrevive, disfrazado, degradado en los mitos y los cuentos del «Paraíso» primordial, en las iniciaciones y en los relatos de los chamanes y *medicine-men*, en el simbolismo religioso (los símbolos del Centro del Mundo, del vuelo mágico y de la ascensión, los símbolos celestes y de la luz, etc.) y en ciertos tipos de mitos cosmogónicos. Habría mucho que decir sobre el problema del olvido de un Ser Supremo a nivel «consciente» de la vida religiosa colectiva y de su supervivencia larvada al nivel del «inconsciente», o a nivel del símbolo, o, en fin, en las experiencias estáticas de algunos privilegiados. Pero la discusión de este problema nos alejaría demasiado de nuestro propósito. Digamos únicamente que la supervivencia de un Ser Supremo en símbolos o en experiencias estáticas individuales no deja de tener consecuencias en la historia religiosa de la humanidad arcaica. Basta a veces una experiencia semejante o la meditación prolongada sobre uno de los símbolos celestes para que una fuerte personalidad religiosa redescubra al Ser Supremo. Gracias a tales experiencias o reflexiones, en ciertos casos la totalidad de la comunidad renueva radicalmente su vida religiosa.

En suma, para todas estas culturas primitivas que han conocido un Ser Supremo, pero lo han olvidado más o menos, lo «esencial» consiste en estos elementos característicos: 1.°, Dios ha creado el mundo y el hombre; después se ha retirado al Cielo; 2.°, este alejamiento se acompaña a veces de una ruptura de comunicaciones entre Cielo y Tierra o de un alejamiento considerable del Cielo; en ciertos mitos, la proximidad inicial del Cielo y la presencia de Dios sobre la Tierra constituyen un

síndrome paradisíaco (al que hay que añadir la inmortalidad original del hombre, sus relaciones amistosas con los animales y la ausencia de la necesidad de trabajar); 3.°, el lugar de este *deus otiosus* más o menos olvidado ha sido ocupado por diferentes divinidades, que tienen en común el estar más próximas al hombre y le ayudan o le persiguen de una manera más directa y más continuada.

Es chocante que el hombre de las sociedades arcaicas, en general muy preocupado por no olvidar los actos de los Seres Sobrenaturales de que le hablan sus mitos, ha olvidado ya al Dios creador convertido en *deus otiosus.* El Creador no sobrevive al culto más que cuando se presenta bajo la forma de un demiurgo o de un Ser Sobrenatural que ha dado forma al paisaje familiar (el «Mundo»); esto es lo que ocurre en Australia. Con ocasión de las ceremonias de renovación del Mundo, se le hace estar presente a este Ser Sobrenatural por medio del rito. Se comprende la razón: aquí, el «Creador» es asimismo autor del alimento. No sólo ha creado al Mundo y a los Antepasados, sino que también ha producido los animales y las plantas que permiten vivir a los humanos[8] .

LA DIVINIDAD ASESINADA

Al lado de los Dioses Supremos y creadores que pasan a ser *dii otiosi* y se eclipsan, la historia de las religiones conoce Dioses que desaparecen porque les dieron muerte los hombres (precisando más, los Antepasados míticos). Contrariamente a la «muerte» del *deus otiosus,* que no deja sino un vacío rápidamente ocupado por otras figuras religiosas, la muerte violenta de estas divinidades es *creadora.* Algo muy importante para la existencia humana aparece a consecuencia de su muerte. Aún más: esta creación participa de la sustancia de la divinidad asesinada y, por consiguiente, prolonga en cierto modo la existencia. Asesinada *in illo tempore,* la divinidad sobrevive en los ritos mediante los cuales el crimen se reactualiza periódicamente; en otros casos, sobrevive especialmente en las formas vivas (animales, plantas) que han surgido de su cuerpo.

La divinidad asesinada no se olvida *jamas,* aunque puedan olvidarse algunos detalles de su mito. Menos aún se puede olvidar que es especialmente después de su muerte cuando se hace indispensable a los humanos. Veremos en seguida que en numerosos casos está presente en el propio cuerpo del hombre, sobre todo por los aumentos que consume. Mejor dicho: la muerte de la divinidad cambia radicalmente el modo de ser del hombre. En ciertos mitos, el hombre pasa a ser también mortal y sexuado. En otros mitos, el asesinato inspira el escenario de un ritual iniciático, es decir, de la ceremonia que transforma al hombre «natural» (el niño) en hombre cultural.

La morfología de estas divinidades es extremadamente rica y sus mitos son numerosos. Sin embargo, hay algunas notas comunes que son esenciales: estas divinidades *no son cosmogónicas;* han aparecido sobre la Tierra *después* de la Creación y no han permanecido en ella mucho tiempo; asesinadas por los hombres, no fueron vengadas y no han guardado siquiera rencor a los asesinos; por el contrario, les han mostrado cómo sacar provecho de su muerte. La existencia de estas divinidades es a la vez misteriosa y dramática. La mayor parte del tiempo se ignora su origen: se sabe solamente que han venido sobre la Tierra para ser útiles a los hombres, y que su obra maestra deriva directamente de su muerte violenta. Se puede decir también que estas divinidades son las primeras cuya historia anticipa la historia humana: por una parte, su existencia está limitada en el Tiempo; por otra, su muerte trágica vale para constituir la condición humana.

En el estado actual de la investigación es difícil precisar en qué estadio cultural se articuló netamente este tipo de divinidades. Como ha mostrado Jensen, y como

veremos en seguida, los ejemplos más específicos se encuentran en los paleocultivadores, es decir, en los cultivadores de tubérculos. Pero este tipo de divinidad está atestiguado asimismo en Australia y, según parece, muy raramente, entre los cazadores africanos. He aquí un mito australiano: un gigante antropomorfo, Lumaluma, que era al mismo tiempo una ballena, llegó de la costa y, dirigiéndose hacia el Oeste, se comió a cuantos hombres encontró en su camino. Los supervivientes se preguntaban por qué disminuía su número. Se pusieron a espiar y descubrieron a la ballena en la playa, con el estómago lleno. Dada la alarma, se reunieron, y a la mañana siguiente atacaron a la ballena con lanzas. Le abrieron el vientre y sacaron los esqueletos. La ballena les dijo: «No me matéis y antes de mi muerte os mostraré todos los rituales iniciáticos que conozco.» La ballena efectuó el ritual *ma'raiin*, mostrando a los hombres cómo hay que bailar y todo lo demás. «Hacemos esto —les dijo—, y vosotros hacéis esto: todo esto yo os lo doy y os muestro todo esto.» Después de haberles enseñado el ritual *ma'raiin*, la ballena les reveló otros. Por último, se retiró al mar, y les dijo: «No me llaméis más Lumaluma, cambio de nombre. Me llamaréis *nauwulnauwul*, porque actualmente vivo en el agua salada»[9] .

El gigante antropomorfo-ballena tragaba a los hombres para iniciarlos. Los hombres no lo sabían y la mataron, pero antes de «morir» (es decir, antes de cambiarse definitivamente en ballena), Lumaluma les reveló los rituales iniciáticos. Ahora bien, estos rituales simbolizan más o menos explícitamente una muerte seguida de resurrección.

En la tribu australiana Karadjeri, los dos hermanos Bagadjimbiri corrieron una suerte similar. En los «Tiempos del sueño» emergieron del suelo bajo la forma de dingos, pero se convirtieron a continuación en dos gigantes humanos. Modificaron el paisaje y civilizaron a los Karadjeri, revelándoles, entre otros, los rituales iniciáticos. Pero un hombre (i. e., un Antepasado mítico) los mató con una lanza. Resucitados por la leche de su madre, los Bagadjimbiri se transformaron en serpientes de agua, mientras que sus espíritus se elevaban al Cielo y se convertían en lo que los europeos llaman las nubes de Magallanes. Desde entonces, los Karadjeri se comportan exactamente como los dos hermanos míticos e imitan minuciosamente todo lo que aquéllos revelaron a sus Antepasados, en primer lugar las ceremonias de iniciación[10] .

El ejemplo africano que sigue es el de una sociedad secreta de los Mandja y de los Banda, pero hay razones para suponer que el mismo escenario está atestiguado en niveles culturales más arcaicos. La sociedad se llama Ngakola y los rituales iniciáticos reactualizan este mito. Ngakola vivía en otro tiempo en la Tierra. Tenía el cuerpo muy negro y cubierto de largos pelos. Nadie sabía de dónde venía, pero vivía en la espesura. Tenía el poder de matar a un hombre y resucitarlo. Se dirigió a los hombres: «Enviadme gentes, me las comeré y las vomitaré renovadas.» Se siguió su consejo, pero como Ngakola no devolvió más que la mitad de lo que se había tragado, los hombres decidieron matarlo: le dieron «a comer grandes cantidades de yuca a la que habían mezclado piedras, de manera que lograron debilitar al monstruo y pudieron matarlo a golpes de cuchillo y azagaya». Este mito cimenta y justifica los rituales de la sociedad secreta. Una piedra plana sagrada desempeña un papel muy importante en las ceremonias iniciáticas. Según la tradición, esta piedra sagrada fue sacada del vientre de Ngakola. Se introduce al neófito en una cabaña que simboliza el cuerpo del monstruo. Allí oye la lúgubre voz de Ngakola y allí es azotado y sometido a tortura; pues se dice que «entonces ha entrado en el vientre de Ngakola» y está siendo digerido. Los otros iniciados cantan a coro: «¡Ngakola, cógenos las entrañas de todos; Ngakola, cógenos los hígados de todos!» Después de haber afrontado otras pruebas, el maestro iniciador anuncia al fin que Ngakola, que se había comido al neófito, acaba de vomitarlo[11] .

Como hemos dicho, este mito y este ritual se parecen a otras iniciaciones africanas de tipo arcaico. En efecto, los ritos africanos de pubertad que entrañan la

circuncisión se pueden reducir a los siguientes elementos: los maestros iniciadores encarnan a las fieras divinas y «matan» a los novicios al circuncidarles; este crimen iniciático se apoya sobre un mito en que interviene un Animal primordial, que mataba a los humanos para resucitarlos «cambiados»; el Animal acababa por ser derribado, y este acontecimiento mítico se reitera ritualmente por la circuncisión de los novicios; «matado» por la fiera (representada por el maestro iniciador), el novicio resucita a continuación revistiendo su piel[12] .

Se puede reconstituir el tema mítico-ritual de la siguiente manera: 1.°, un Ser Sobrenatural mata a los hombres (para iniciarlos); 2.°, al no comprender el sentido de esta muerte iniciática, los hombres se vengan dándole muerte; pero a continuación fundan ceremonias secretas en relación con el drama primordial; 3.°, se le hace estar presente al Ser Sobrenatural en estas ceremonias por medio de una imagen o de un objeto sagrado, que se considera que representan su cuerpo o su voz[13] .

HAINUWELE Y LOS DEMA

Los mitos de esta categoría se caracterizan por el hecho de que el asesinato primordial de un Ser Sobrenatural ha dado lugar a rituales iniciáticos, gracias a los cuales los hombres alcanzan una existencia superior. Es asimismo digno de notar que este asesinato no está considerado como un crimen; si así fuera, no se le reactualizaría periódicamente en los rituales. Esto se destaca con mayor claridad del estudio del complejo mítico-ritual específico de los paleocultivadores. Ad. E. Jensen ha mostrado que la vida religiosa de los cultivadores de tubérculos de la zona tropical se concentra alrededor de divinidades del tipo *dema*, tomando este término *dema* de los Marind-anim de Nueva Guinea. Los Marind-anim designan bajo este término los creadores divinos y los seres primordiales que existían en los Tiempos míticos. Los *dema* se describen ya bajo forma humana, ya bajo la de animales y plantas. El mito central narra la muerte de la divinidad-*dema* a manos de los *dema*[14] . Célebre entre todos es el mito de la joven Hainuwele, recogido por Jensen en Ceram, una de las islas de Nueva Guinea. Veamos su asunto: en los tiempos míticos, un hombre, Ameta, encontró un cerdo salvaje cuando iba de caza. Al tratar de escapar, el cerdo se ahogó en un lago. Sobre sus defensas encontró una nuez de coco. Aquella noche soñó con la nuez y recibió orden de plantarla, lo que hizo al día siguiente. A los tres días nació un cocotero y después de tres días floreció. Ameta trepó para cortar las flores y prepararse una bebida. Pero se cortó un dedo y la sangre cayó sobre la flor. A los nueve días descubrió que había un recién nacido, una niña, sobre la flor. Ameta la tomó y la envolvió en flores de cocotero. A los tres días la niñita se convirtió en una joven casadera y la llamó Hainuwele («rama de cocotero»). Durante el gran festival Maro, Hainuwele se instaló en el centro del lugar de la danza y, durante nueve noches, distribuyó dones a los danzarines. Pero, el noveno día, los hombres cavaron una fosa en medio de la plaza y durante la danza arrojaron a Hainuwele. Se tapó la fosa y los hombres bailaron por encima.

Al día siguiente, al ver que Hainuwele no volvía a la casa, Ameta adivinó que había sido asesinada. Descubrió el cuerpo, lo desenterró y lo cortó en pedazos, que enterró en diversos lugares, a excepción de sus brazos. Los trozos así enterrados dieron nacimiento a plantas desconocidas hasta entonces, sobre todo a tubérculos, que a partir de entonces constituyen el principal alimento de los humanos. Ameta llevó los brazos de Hainuwele a otra divinidad *dema*, Satene. Sobre la pista de baile, Satene dibujó una espiral, de nueve vueltas, y se colocó en el medio. Con los brazos de Hainuwele construyó una puerta y reunió a los danzarines. «Como habéis matado —les dijo— no quiero vivir aquí. Partiré hoy mismo. Ahora tenéis que venir hasta mí a través de esta puerta.» Los que lograron pasar continuaron siendo seres humanos. Los otros se

transformaron en animales (cerdos, pájaros, peces) o en espíritus. Satene anunció que después de su marcha los hombres tan sólo la volverían a encontrar después de muertos, y desapareció de la superficie de la Tierra[15] .

Ad. J. Jensen ha señalado la importancia de este mito para la comprensión de la religión de la imagen del mundo de los paleocultivadores. El asesinato de una divinidad-*dema* por los *dema,* Antepasados de la humanidad actual, pone fin a una época (que no puede considerarse «paradisíaca») e inaugura la época en la que vivimos hoy día. Los *dema* se convirtieron en hombres, es decir, en seres sexuados y mortales. En cuanto a la divinidad *dema* asesinada, subsiste tanto en sus propias creaciones (plantas alimenticias, animales, etc.) como en la casa de los muertos en que se transforma, o en el «modo de ser de la muerte», modo que ella ha fundado con su propia muerte. Podría decirse que la divinidad *dema* «enmascara» su existencia en las diferentes modalidades de existir que inauguró con su muerte violenta: el reino subterráneo de los muertos, las plantas y los animales surgidos de su cuerpo despedazado, la sexualidad, el nuevo modo de existir sobre la Tierra (es decir, de ser mortal). La muerte violenta en la divinidad *dema* no es sólo una muerte «creadora», sino también un medio de estar continuamente presente en la vida de los humanos, e incluso en su muerte. Pues al nutrirse de plantas y animales surgidos de su propio cuerpo, se nutren en realidad de la propia sustancia de la divinidad *dema.* Hainuwele, por ejemplo, sobrevive en la nuez de coco, en los tubérculos y en los cerdos que comen los hombres. Pero, como ha demostrado muy bien Jensen[16] , el sacrificio del cerdo es una «representación» del asesinato de Hainuwele. Y su repetición no tiene otro sentido que rememorar el acto divino ejemplar que dio nacimiento a todo lo que existe hoy sobre la Tierra.

Para los paleocultivadores, pues, lo «esencial» se concentra en este asesinato primordial. Y ya que la vida religiosa consiste, para hablar con propiedad, en la rememoración de este acto, el pecado más grave es el «olvido» de un episodio cualquiera del drama divino primordial. Los diferentes momentos de la vida religiosa recuerdan continuamente el acontecimiento que tuvo lugar *in illo tempore,* y al hacerlo ayudan a los hombres a conservar la conciencia del origen divino del Mundo actual. Como escribió Jensen[17] , las *ceremonias de pubertad* recuerdan el hecho de que la capacidad de procrear, para los hombres, deriva del primer asesinato mítico e iluminan asimismo el hecho de que la mortalidad es inseparable de la procreación. Las *ceremonias funerarias,* que se refieren al viaje del muerto al reino de los muertos, recuerdan que el viaje no es más que una repetición del primero, efectuado por la divinidad-*dema*. Pero es, ante todo, la reiteración de la representación de la muerte de la divinidad-*dema* la que constituye el elemento esencial. *Sacrificios humanos* o *sacrificios de animales* no son sino la rememoración solemne del asesinato primordial. Y el *canibalismo* se explica por la misma idea que está sobrentendida en la consumición de los tubérculos, a saber: que, de una manera o de otra, los hombres se comen siempre a la divinidad.

Las ceremonias religiosas son, por consiguiente, fiestas de recuerdo. «Saber» quiere decir aprender el mito central (el asesinato de la divinidad y sus consecuencias) y esforzarse en no olvidarlo. El verdadero sacrilegio es el *olvido* del acto divino. La «falta», el «pecado», el «sacrilegio» consiste en «no haberse acordado» de que la forma actual de la existencia humana es el resultado de una acción divina. Así, por ejemplo, entre los Wemales, la Luna es una divinidad-*dema,* se considera que tiene su menstruación en la época de la luna nueva y permanece invisible durante tres noches. Por esta razón se aísla a las mujeres durante sus reglas en chozas especiales. Toda infracción de esta prohibición entraña una ceremonia expiatoria. La mujer lleva un animal a la casa cultual, donde se reúnen los hombres influyentes, se reconoce culpable y se va. Los hombres sacrifican el animal, lo asan y se lo comen. Este rito de matanza es una conmemoración del primer sacrificio sangriento, es decir, del asesinato primordial.

«Lógicamente se expía el sacrilegio de *no haberse acordado acordándose con una intensidad especial.* Y, por su sentido original, el sacrificio cruento en una 'llamada' de este género especialmente intensa»[18] .

YA NO «ONTOLOGIA», SINO «HISTORIA»

En cuanto a la estructura, todos estos mitos lo son de origen. Nos revelan el origen de la condición actual del hombre, de las plantas alimenticias y de los animales, de la muerte, de las instituciones religiosas (iniciaciones de pubertad, sociedades secretas, sacrificios cruentos, etc.) y de las reglas de conducta y comportamientos humanos. Para todas estas religiones lo «esencial» no se decidió en la Creación del Mundo, sino después, en un determinado momento de la época mítica. Se trata siempre de un Tiempo mítico, pero ya no es el «primero», ese que puede llamarse Tiempo «cosmogónico». Lo «esencial» no es ya solidario de una *antología* (cómo el Mundo —lo real— ha llegado a ser), sino de una *historia.* Historia divina y humana a la vez, puesto que es el resultado de un drama representado por los Antepasados de los hombres y por Seres Sobrenaturales de otro tipo que los Dioses creadores, todopoderosos e inmortales. Estos Seres divinos son susceptibles de cambiar de modalidad; en efecto, «mueren» y se transforman en otra cosa, pero esta «muerte» no es un aniquilamiento, no perecen definitivamente, sino que sobreviven en sus creaciones. Mejor dicho: su muerte a manos de los Antepasados míticos no sólo ha modificado su modo de existencia, sino también el de los humanos. Desde el asesinato primordial, una relación indisoluble se creó entre los Seres divinos del tipo *dema* y los hombres. Existe actualmente entre ellos una especie de «comunión»; el hombre se alimenta de Dios, y al morir, se une a él en el reino de los muertos.

Son los primeros mitos patéticos y trágicos. En las culturas posteriores —la que se llama la «cultura de los señores» y, más tarde, las culturas urbanas del Oriente Próximo antiguo— otras mitologías patéticas y violentas van a desarrollarse. No entra en el propósito de este librito examinarlas todas. Recordemos, no obstante, que el Ser Supremo celeste y creador no recupera su actividad religiosa más que en ciertas culturas pastorales (especialmente en los turco-mongoles y en el monoteísmo de Moisés, en la reforma de Zaratustra y en el Islam). A pesar de que se recuerde incluso su nombre —Anu, de los mesopotamios; El, de los cananeos; Dyaus, de los indios védicos; Uranos, de los griegos—, el Ser Supremo desempeña un papel importante en la vida religiosa y está mediocremente representado en la mitología (a veces está completamente ausente; por ejemplo, Dyaus). La «pasividad» y la ociosidad de Uranos se expresan plásticamente por la castración: se ha convertido en «impotente» e incapaz de intervenir en el Mundo. En la India Védica, Varuna ha ocupado el lugar de Dyaus, pero él asimismo cede el paso a un Dios joven y guerrero, Indra, para borrarse definitivamente ante Visnú y Shiva. Deja la primacía a Ba'al, como Anu a Marduk. Con excepción de Marduk, todos estos dioses supremos no son «creadores» en el sentido estricto del término. No han creado el Mundo; sólo le han organizado y han asumido la responsabilidad de mantener en él el orden y la fertilidad. Ante todo, son Fecundadores, como Zeus o Ba'al, que, con sus hierogamias con las diosas de la Tierra, aseguran la fertilidad de los campos y la opulencia de las cosechas[19] . El propio Marduk no es sino el creador del *mundo de aquí,* del Universo tal como existe hoy día. Otro «Mundo» —casi impensable para nosotros por ser de naturaleza fluida, un Océano y no un Cosmos— existía antes que el actual: era el Mundo dominado por Tiamat y su esposo, y en el que habitaban tres generaciones de Dioses.

Estas breves indicaciones son suficientes. Lo que importa subrayar es que las grandes mitologías del politeísmo euroasiático, que corresponden a las primeras

civilizaciones históricas, se interesan cada vez más en lo que sucedió *después* de la creación de la Tierra, e incluso después de la creación (o la aparición) del hombre. El énfasis recae ahora en lo que ha *sucedido* a los Dioses y no en lo que han *creado.* Cierto es que siempre hay un aspecto «creador» más o menos evidente en toda aventura divina, pero lo que se considera cada vez más importante no es ya el resultado de esta aventura, sino la secuencia de acontecimientos dramáticos que la constituye. Las innumerables aventuras de Ba'al, de Zeus, de Indra o las de sus colegas en los respectivos panteones, representan los temas mitológicos más «populares».

Mencionemos también los mitos patéticos de los Dioses jóvenes que mueren asesinados o por accidente (Osiris, Tammuz, Attis, Adonis, etc.) y a veces resucitan, o de una Diosa que desciende a los Infiernos (Ishtar) o de una Joven divina que es obligada a descender a ellos (Perséfone). Estas «muertes», como la de Hainuwele, son «creadoras» en el sentido de que se encuentran en una cierta relación con la vegetación. Alrededor de una de estas muertes violentas, o del descenso de una divinidad a los Infiernos, van a formarse más tarde las religiones mistéricas. Pero estas muertes, aunque patéticas, no han suscitado mitologías ricas y variadas. Como Hainuwele, estos Dioses que mueren y (a veces) resucitan han agotado su destino dramático en este episodio central. Y, como en el caso de Hainuwele, su muerte es significativa para la condición humana: ceremonias en relación con la vegetación (Osiris, Tammuz, Perséfone, etc.) o instituciones iniciáticas (Misterios) debieron su origen a este acontecimiento trágico.

Las grandes mitologías —las consagradas por poetas como Homero y Hesiodo y los bardos anónimos del *Mahâbhârata,* o elaborados por los ritualistas y teólogos (como en Egipto, India y Mesopotamia)— se sienten cada vez más atraídas por la narración de los *gesta* de los Dioses. Y en un determinado momento de la Historia, especialmente en Grecia y en la India, y también en Egipto, una *élite* comienza a desinteresarse de esta *historia divina* y llega (como en Grecia) a no creer ya en los mitos, a pesar de pretender creer todavía en los *dioses.*

LOS PRINCIPIOS DE LA «DESMITIFICACIÓN»

Es este último el primer ejemplo conocido, en la historia de las religiones, de un proceso consciente y caracterizado de «desmitificación». Bien es verdad que, incluso en las culturas arcaicas, podía suceder que se despojase a un mito de su significación religiosa y se convirtiera así en leyenda o cuento de niños, pero había otros mitos que conservaban su vigencia. En cualquier caso, no se trataba, como en la Grecia de los presocráticos y en la India de los Upanishads, de un fenómeno cultural de primer orden y cuyas consecuencias se ha comprobado que son incalculables. En efecto, después de este proceso de «desmitificación» las mitologías griega y brahmánica no podían ya representar para las *élites* respectivas lo mismo que habían representado para sus abuelos.

Para estas *élites,* lo «esencial» no había que buscarlo ya en la historia de los Dioses, sino en una «situación primordial» que precedía a esta historia. Asistimos a un esfuerzo para ir más allá de la mitología en cuanto historia divina y para acceder a la fuente primera de donde brotó lo real, para identificar la matriz del Ser. Gracias a la busca de la fuente, del principio, de la *arché,* es como la especulación filosófica reencontró, por un breve intervalo, la cosmogonía; ya no se trataba de un mito cosmogónico, sino de un problema ontológico.

Se accede, pues, a lo «esencial» por un retorno prodigioso hacia atrás: no ya un *regressus* obtenido por medios rituales, sino un «retorno hacia atrás» operado por un esfuerzo del pensamiento. En este sentido podría decirse que las primeras especulaciones filosóficas derivan de las mitologías: el pensamiento se esfuerza por

identificar y comprender el «comienzo absoluto» de que hablan las cosmogonías, de desvelar el misterio de la Creación del Mundo, el misterio, en suma, de la aparición del Ser.

Pero se verá que la «desmitificación» de la religión griega y el triunfo, con Sócrates y Platón, de la filosofía rigurosa y sistemática no abolieron definitivamente el pensamiento mítico. Por otra parte, se hace difícil concebir la superación radical del pensamiento mítico mientras el prestigio de los «orígenes» se mantiene intacto y se considera el *olvido* de lo que sucedió *in illo tempore* —o en un mundo trascendental— como el obstáculo principal para el conocimiento o la salvación. Veremos cómo Platón es aún solidario de esta manera de pensar arcaica. Y en la cosmología de Aristóteles sobreviven aún venerables temas mitológicos.

Muy probablemente, el genio griego hubiera sido impotente para exorcizar, por sus propios medios, el pensamiento mítico, aun cuando este último Dios hubiera sido destronado y sus mitos hubieran quedado degradados a la categoría de cuento de niños. Así, pues, por una parte, el genio filosófico griego aceptaba lo esencial del pensamiento mítico, el eterno retorno de las cosas, la visión cíclica de la vida cósmica y humana, y, por otra parte, el espíritu griego no estimaba que la Historia pudiera convertirse en objeto de conocimiento. La física y la metafísica griegas desarrollan algunos temas constitutivos del pensamiento mítico: la importancia del origen de la *arché;* lo esencial que precede a la existencia humana; el papel decisivo de la memoria, etc. Esto no quiere decir, evidentemente, que no exista solución de continuidad entre el mito griego y la filosofía. Pero se concibe muy bien que el pensamiento filosófico pudiera utilizar y prolongar la visión mítica de la realidad cósmica y de la existencia humana.

Tan sólo gracias al descubrimiento de la Historia, y más exactamente, al despertar de la conciencia histórica en el judeocristianismo y su desarrollo con Hegel y sus sucesores, tan sólo gracias a la asimilación radical de esta nueva manera de ser en el Mundo que representa la existencia humana, se pudo superar el mito. Pero se duda en afirmar que el pensamiento mítico haya sido abolido. Como veremos en seguida, ha logrado sobrevivir, aunque radicalmente cambiado (por no decir perfectamente camuflado). Y lo más chocante es que perdura especialmente en la historiografía.

CAPITULO VII

MITOLOGÍA DE LA MEMORIA Y DEL OLVIDO

CUANDO UN YOGUI SE ENAMORA DE UNA REINA...

Matsyendranâth y Gorakhnâth se cuentan entre los maestros yoguis mas populares de la Edad Media india. Sus proezas mágicas dieron origen a una riquísima literatura épica. Uno de los episodios centrales de este folklore mitológico está constituido por la amnesia de Matsyendranâth. Según una de las versiones más conocidas, este maestro yogui, cuando se encontraba en Ceilán, se enamoró de la reina y se instaló en su palacio, olvidando por completo su identidad. Según una variante nepalesa, Matsyendranâth sucumbió a la tentación en las siguientes condiciones: quedando su cuerpo a cuidado de su discípulo, su espíritu penetró en el cadáver de un rey que acababa de morir, y le reanimó. Es el milagro yóguico tan conocido del «paso de un cuerpo a otro»; los santos han recurrido a veces a él para conocer la voluptuosidad sin mancharse. Al fin, según el poema *Gorakshavijaya*, Matsyendranâth cayó prisionero de las mujeres en el país de Kadalî.

Al enterarse de la cautividad de Matsyendranâth, Gorakhnâth comprendió que su señor estaba destinado a morir. Entonces descendió al reino de Iama, examinó el libro de las suertes, encontró la hoja relativa al destino de su *guru*, la retocó y borró su nombre de la lista de los muertos. «A continuación se presentó delante de Matsyendranâth, en Kadalî, bajo la forma de una danzarina, y se puso a bailar entonando canciones enigmáticas. Poco a poco, Matsyendranâth se acordó de su verdadera identidad: comprendió que la 'vía carnal' conduce a la muerte, que su 'olvido' estaba en el fondo de su naturaleza verdadera e inmortal y que los 'encantos de Kadalî' representaban los espejismos de la vida profana»[1] . Gorakhnâth le apremió a reintegrarse a la vida del yogui y a hacer su cuerpo «perfecto». Le explicó que era Durgâ quien había provocado el «olvido» que había estado a punto de costarle la inmortalidad. Este sortilegio, añade Gorakhnâth, simboliza la eterna maldición de la ignorancia lanzada por la «Naturaleza» (i. e., Durgâ) sobre el ser humano[2] .

Este tema mítico puede analizarse en los siguientes elementos: 1.°, un Maestro espiritual se enamora de una reina o es hecho prisionero por las mujeres; 2.°, en ambos casos, un amor físico produce inmediatamente la amnesia del Maestro; 3.°, su discípulo le encuentra y por medio de diversos símbolos (danzas, signos secretos, lenguaje enigmático) le ayuda a recobrar la memoria (i. e., la conciencia de su identidad); 4.°, el «olvido» del Maestro se asimila a la muerte e, inversamente, el «despertar», la *anamnesis,* aparece como una condición de la inmortalidad.

El motivo central —la amnesia, cautividad provocada por una inmersión en la Vida, y la anamnesis, operada por signos y palabras enigmáticas de un discípulo— recuerda en cierta medida el célebre mito gnóstico del «Salvador salvado» tal como nos lo presenta el *Himno de la Perla.* Como veremos más adelante, existen otras analogías entre ciertos aspectos del pensamiento indio y el gnosticismo. Pero no es necesario

suponer, en el caso presente, una influencia gnóstica. La cautividad y el olvido de Matsyendranâth constituyen un motivo panindio. Las dos desventuras expresan plásticamente la caída del espíritu (el Yo, *âtman*, *purusha)* en el circuito de las existencias y, por consiguiente, la pérdida de la conciencia del Yo. La literatura india utiliza indiferentemente las imágenes de ligadura, encadenamiento, cautividad o de olvido, desconocimiento, sueño, para significar la condición humana; y, por el contrario, las imágenes de liberación de los lazos y de ruptura de velo (o de arrancar una venda que cubría los ojos), o de memoria, rememoración, despertar, ser despertado para expresar la abolición (o la trascendencia) de la condición humana, la libertad, la liberación *(moksa, mukti, nirvâna,* etc.).

SIMBOLISMO INDIO DEL OLVIDO Y DE LA RESURRECCIÓN

El *Dîghanikaya* (I, 19-22) afirma que los Dioses caen del Cielo cuando «les falla la memoria y su memoria se embrolla»; por el contrario, aquellos de los Dioses que no olvidan son inmutables, eternos, de una naturaleza que no conoce el cambio. El «olvido» equivale al «sueño», pero también a la pérdida de sí mismo, es decir, a la desorientación, a la «ceguera» (la venda sobre los ojos). El *Chandogya-Upanishad* (VI, 14, 1-2) habla de un hombre llevado por unos bandoleros lejos de su ciudad, con los ojos vendados y abandonado en un lugar solitario. El hombre se pone a gritar: «¡He sido conducido aquí con los ojos vendados; he sido abandonado aquí con los ojos vendados!» Alguien le quita entonces la venda y le indica la dirección de la ciudad. Preguntando el camino de pueblo en pueblo, el hombre logra regresar a casa. Del mismo modo, añade el texto, el que tiene un Maestro competente logra liberarse de las vendas de la ignorancia y alcanza por fin la perfección.

Çankara ha comentado este pasaje de la *Chandogya-Upanishad* en unas páginas célebres. Así es como suceden las cosas, explica Çankara, con el hombre llevado por unos ladrones lejos del Ser (lejos del *âtman-Brahman)* y capturado en la trampa de este cuerpo. Los ladrones son las ideas falsas de «mérito, demérito» y otras. Sus ojos están cubiertos con la venda de la ilusión y el hombre está encadenado por el deseo que siente por su mujer, su hijo, su amigo, sus rebaños, etc. «Soy el hijo de fulano, soy feliz o desgraciado, soy inteligente o tonto, soy piadoso, etc. ¿Cómo debo vivir? ¿Existe un camino para la evasión? ¿Dónde está mi salvación?» Así es como razona, cogido en una monstruosa red, hasta el momento en que vuelve a encontrar a aquel que está consciente del verdadero Ser *(Brahman-âtman),* que liberado de la esclavitud es feliz y está lleno de compasión hacia los demás. Aprende de él la vía del conocimiento y la vanidad del Mundo. De esta manera, el hombre, que estaba prisionero de sus propias ilusiones, se libera de su dependencia de las cosas mundanas, reconoce entonces su verdadero ser, comprende que no es el vagabundo desorientado que creía ser. Por el contrario, se da cuenta de lo que es el Ser y de que es *eso* lo que él es también. De este modo, sus ojos se liberan de la venda de ilusión creada por la ignorancia *(avidyâ),* y así es como el hombre de Gandhâra vuelve a su casa, es decir, reencuentra el *âtman,* lleno de alegría y de serenidad[3] .

Se reconocen los «clisés» por medio de los cuales la especulación india trata de hacer comprehensible la situación paradójica del Yo: ofuscado por las ilusiones creadas y alimentadas por su existencia temporal, el Yo *(âtman)* sufre las consecuencias de esta «ignorancia» hasta el día en que descubre que no está más que *aparentemente* comprometido en el Mundo. El Sâmkhya y el Yoga presentan una interpretación parecida: el Yo *(purusha)* no está más que aparentemente esclavizado, y la liberación *(mukti)* no es más que una *toma de conciencia* de su eterna libertad. «Creo sufrir, estar esclavizado, deseo la liberación. En el momento en que comprendo —por haberme

‘despertado’— que este ‘yo’ es un producto de la materia *(prakrti),* comprendo al mismo tiempo que la existencia toda no ha sido sino una cadena de momentos dolorosos y que el verdadero espíritu ‘contemplaba impasiblemente’ el drama de la ‘personalidad’»[4] .

Interesa subrayar que para el Sâmkhya-Yoga como para el Vedânta la liberación puede equipararse a un «despertar» o a la toma de conciencia de una Situación que existía desde el principio, pero que no se llegaba a *realizar.* En ciertos aspectos se puede comparar la «ignorancia» —que es, en última instancia, una *ignorancia de sí mismo*— con un «olvido» del verdadero Yo *(âtman, purusha).* La «sabiduría» *(jñâna, vidyâ,* etc.), que, al romper el velo de la *mâyâ* o al suprimir la ignorancia, hace posible la liberación, es un «despertar». El despierto por excelencia, el Buddha, posee la absoluta omnisciencia. Ya lo hemos visto en un capítulo precedente. Al igual que otros sabios y yoguis, Buddha se acordaba de sus existencias anteriores. Pero, precisan los textos búdicos, mientras que los sabios y los yoguis llegan a conocer un número, a veces considerable, de existencias, el Buddha es el único que las conoce *todas.* Es una manera de decir que sólo Buddha es omnisciente.

«OLVIDO» Y «MEMORIA» EN LA GRECIA ANTIGUA

«El recuerdo es para los que han olvidado», escribía Plotino *(Enneadas,* 4, 6, 7). La doctrina es platónica. «Para aquellos que han olvidado, la rememoración es una virtud; pero los perfectos no pierden jamás la visión de la verdad y no tienen necesidad de recordarla» *(Fedón,* 249, *c, d).* Hay, pues, una diferencia entre la memoria *(mneme)* y el recuerdo *(anamnesis).* Los dioses de que hablaba Buddha en el Dîghanikaya, y que cayeron de los cielos cuando se nubló su memoria, reencarnaron en hombres. Algunos de ellos practicaron la ascesis y la meditación y, gracias a su disciplina yóguica, lograron acordarse de sus existencias anteriores. Una memoria perfecta es**,** por tanto, superior a la facultad de recordar. De una manera o de otra, el recuerdo implica un «olvido», y éste, acabamos de verlo, equivale, en la India, a la ignorancia, a la esclavitud (= cautividad) y a la muerte.

Se encuentra una situación parecida en Grecia. No vamos a presentar aquí todos los hechos que tienen relación con el «olvido» y la *anamnesis* en las creencias y especulaciones griegas. No nos proponemos seguir las diferentes modificaciones de la «mitología de la memoria y del olvido», cuyo papel capital en las sociedades protoagrícolas lo hemos visto ya en el capítulo precedente. En la India como en Grecia, creencias más o menos análogas a las de los protoagricultores fueron analizadas, reinterpretadas y revalorizadas por los poetas, los contemplativos y los primeros filósofos. Es decir, en la India y en Grecia no nos encontramos ya tan sólo con comportamientos religiosos y expresiones mitológicas, sino, sobre todo, con rudimentos de psicología y de metafísica. No obstante, hay continuidad entre las creencias «populares» y las especulaciones «filosóficas». Es ante todo esta continuidad la que nos interesa.

La diosa Mnemosyne, personificación de la «Memoria», hermana de Kronos y de Okeanos, es la madre de las Musas. Es omnisciente: según Hesiodo *(Teogonía,* 32, 38), sabe «todo lo que ha sido, es y será». Cuando el poeta está poseído por las Musas, bebe directamente en la ciencia de Mnemosyne, es decir, ante todo, en el conocimiento de los «orígenes», de los «comienzos», de las genealogías. «Las Musas cantan, en efecto, empezando por el principio —*ex arches (Teogonía,* 45, 155)—, la aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado así desvelado es algo más que el antecedente del presente: es su fuente. Remontando hasta aquí, la reminiscencia trata no de situar los acontecimientos en un marco temporal, sino de

alcanzar el fondo del ser, de descubrir lo originario, la realidad primordial de la que ha surgido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto»[5] .

Gracias a la memoria primordial que puede recuperar, el poeta, inspirado por las Musas, accede a las realidades originarias. Estas realidades se manifestaron en los tiempos míticos del comienzo y constituyen el fundamento de este Mundo. Pero precisárseme porque han aparecido *ab origine*, estas realidades no se pueden percibir en la experiencia diaria. A justo título, J.-P. Vernant compara la inspiración del poeta con la «evocación» de un muerto del mundo infernal o con un *descensus ad inferos* emprendido por un mortal para aprender lo que desea conocer. «El privilegio que Mnemosyne confiere al aedo es el de un contrato con el otro mundo, la posibilidad de entrar y regresar libremente. El pasado aparece como una dimensión del más allá»[6] .

Por esa razón, en la medida en que el «pasado» —histórico o primordial— se «olvida», se le equipara a la muerte. La fuente *Lethe*, «olvido», forma parte integrante del dominio de la Muerte. Los difuntos son aquellos que han perdido la memoria. Por el contrario, ciertos privilegiados, como Tiresias o Anfiarao, conservan la memoria después del óbito. Para hacer inmortal a su hijo Etalida, Hermes le concede «una memoria inalterable». Como escribe Apolonio de Rodas, «incluso cuando atravesó el Aqueronte, el olvido no se apoderó de su alma; y ya habite en el reino de las sombras, ya lo haga en el de la luz del sol, guarda siempre el recuerdo de lo que ha visto»[7] .

Pero la «mitología de la Memoria y del Olvido» se modifica, enriqueciéndose con la significación escatológica, cuando se perfila una doctrina de la transmigración. Ya no es el pasado primordial lo que importa conocer, sino la serie de *existencias anteriores personales.* La función de Lethe se trastoca: sus aguas no acogen ya al alma que acaba de abandonar el cuerpo para hacerle olvidar la existencia terrestre. Por el contrario, Lethe borra el recuerdo del mundo celeste en el alma que retorna a la tierra para reencarnarse. El «Olvido» no simboliza ya la muerte, sino el retorno a la vida. El alma que cometió la imprudencia de beber en la fuente de Lethe («ahíta de olvido y maldad», como la describe Platón, *Fedro,* 248 *c)* reencarna y queda arrojada de nuevo en el ciclo del devenir. En las laminillas de oro que llevaban los iniciados de la cofradía órfico-pitagórica, se prescribe al alma que no se acerque a la fuente Lethe por el camino de la izquierda, sino que tome, por la derecha, el camino donde encontrará la fuente nacida del lago Mnemosyne. Se aconseja al alma que implore así a los guardianes de la fuente: «Dadme pronto agua fresca de la que sale del lago de la Memoria.» «Y ellos mismos te darán a beber de la fuente santa, y después de esto, entre los demás héroes tú serás el amo»[8] .

Pitágoras, Empédocles y otros aún creían en la metempsicosis y pretendían acordarse de sus existencias anteriores. Como «Vagabundo exiliado de la divina mansión» se presentaba Empédocles. «He sido ya en otro tiempo un muchacho y una muchacha, un matorral y un pájaro, un mudo pez en el mar» *(Purificaciones,* fr. 117). Decía, además: «Estoy liberado para siempre de la muerte» *(Ibíd.,* fr. 112). Hablando de Pitágoras, Empédocles le describía como «un hombre de una ciencia extraordinaria», pues «allí donde se extendía con toda la potencia de su espíritu, con toda facilidad veía lo que había sido en diez, veinte existencias humanas» *(Ibíd.,* fr. 129). Por otra parte, el ejercicio y el cultivo de la memoria desempeñaban un importante papel en las cofradías pitagóricas (Diodoro, X, 5; Jámblico, *Vita Pyth.*, 78 ss.). Este entrenamiento recuerda la técnica yóguica de «retorno hacia atrás» que hemos estudiado en el capítulo quinto. Añadamos que los chamanes pretenden acordarse de sus existencias anteriores[9] , lo que indica el arcaísmo de la práctica.

MEMORIA «PRIMORDIAL» Y MEMORIA «HISTÓRICA»

Hay, por tanto, en Grecia dos valoraciones de la memoria: 1.[a], aquella que se refiere a los acontecimientos primordiales (cosmogonía, teogonía, genealogía), y 2.[a], la memoria de existencias anteriores, es decir, de acontecimientos históricos y personales. Lethe «Olvido» se opone con igual eficacia a estas dos clases de memoria. Pero Lethe es impotente para algunos privilegiados: 1.°, aquellos que, inspirados por las Musas, o gracias a un «profetismo a la inversa», logran recobrar la memoria de las acontecimientos primordiales; 2.°, aquellos que, como Pitágoras o Empédocles, logran acordarse de sus existencias anteriores. Estas dos categorías de privilegiados vencen al «Olvido» y, por tanto, en cierto modo, a la muerte. Los unos acceden al conocimiento de los «orígenes» (origen del Cosmos, de los dioses, de los pueblos, de las dinastías). Los otros se acuerdan de su «historia», es decir, de sus transfiguraciones. Para los primeros, lo importante es lo que ha sucedido *ab origine.* Son acontecimientos primordiales en los que no se han implicado personalmente. Pero estos acontecimientos —la cosmogonía, la teogonía, la genealogía— los han constituido en cierto, modo: son lo que son porque estos acontecimientos han tenido lugar. Sería superfluo el mostrar cómo esta actitud recuerda la del hombre de las sociedades arcaicas que se reconoce constituido por una serie de acontecimientos primordiales debidamente relatados en los mitos.

Por el contrario, aquellos que logran acordarse de sus existencias anteriores se preocupan en primer lugar de descubrir su propia «historia», dispersa a lo largo de sus innumerables encarnaciones. Se esfuerzan por unificar estos fragmentos aislados, por integrarlos en una sola trama a fin de descubrir el sentido de su destino. Pues la unificación por la *anamnesis* de los fragmentos de la historia sin ninguna relación entre sí equivalía igualmente a «unir el comienzo con el fin»; dicho de otro modo: era importante descubrir cómo la primera existencia terrestre había desencadenado el proceso de la transmigración. Una preocupación y una disciplina semejantes recuerdan las técnicas indias de «retorno hacia atrás» y de rememoración de existencias anteriores.

Platón conoce y utiliza estas dos tradiciones concernientes al olvido y a la memoria. Pero las transforma y reinterpreta para articularlas en su sistema filosófico. Para Platón, aprender equivale, a fin de cuentas, a recordar (cf. especialmente *Menon*, 81, *c, d).* Entre dos existencias terrestres, el alma contempla las Ideas: comparte el conocimiento puro y perfecto. Pero, al reencarnar, el alma bebe en la fuente Lethe y olvida el conocimiento conseguido por la contemplación directa de las Ideas. Con todo, este conocimiento está latente en el hombre encarnado y, gracias al trabajo filosófico, es susceptible de actualizarse. Los objetos físicos ayudan al alma a replegarse sobre sí misma y, por una especie de «retorno hacia atrás», a reencontrar y recuperar el conocimiento originario que poseía en su condición extraterrena. La muerte es, por consiguiente, el retorno a un estado primordial y perfecto, perdido periódicamente por la reencarnación del alma.

Hemos tenido ocasión de encontrar semejanzas entre la filosofía de Platón y lo que podríamos llamar la «ontología arcaica»[10] . Ahora nos interesa mostrar en qué sentido la teoría de las Ideas y la *anamnesis* platónica son susceptibles de compararse con el comportamiento del hombre de las sociedades arcaicas y tradicionales. Este encuentra en los mitos los modelos ejemplares de todos sus actos. Los mitos le afirman que todo lo que hace, o trata de hacer, *ha sido ya hecho* al principio del Tiempo, *in illo tempore.* Los mitos constituyen, pues, la suma del saber útil. Una existencia individual se hace y se mantiene como existencia plenamente humana, responsable y significativa, en la medida en que se inspira en ese acervo de actos ya efectuados y de pensamientos ya formulados. Ignorar u olvidar el contenido de esta «memoria colectiva» constituida por la tradición equivale a una regresión al estado «natural» (la condición acultural del niño) o a un «pecado», a un desastre.

Para Platón, vivir inteligentemente, es decir, aprender y comprender lo

verdadero, lo bello y lo bueno, es ante todo volverse a acordar de una existencia desencarnada, puramente espiritual. El «olvido» de esta condición pleromática no es necesariamente un «pecado», sino una consecuencia del proceso de reencarnación. Es de notar que, también para Platón, el «olvido» no es parte integrante del hecho de la muerte, sino, por el contrario, se relaciona con la vida y la reencarnación. Es al retornar a la vida terrestre cuando el alma «olvida» las Ideas. No se trata de un olvido de las existencias anteriores —es decir, de la suma de experiencias personales, de la «historia»—, sino del olvido de las verdades transpersonales y eternas que son las Ideas. La *anamnesis* filosófica no recupera el recuerdo de los *acontecimientos* que forman parte de las existencias precedentes, sino de las *verdades,* de las estructuras de lo real. Se puede comparar esta posición filosófica con la de las sociedades tradicionales: los mitos representan modelos paradigmáticos fundados por Seres Sobrenaturales y no una serie de experiencias personales de tal o cual individuo[11] .

EL SUEÑO Y LA MUERTE

En la mitología griega, Sueño y Muerte, Hypnos y Thanatos, son dos hermanos gemelos. Recordemos que también para los judíos, al menos a partir de los tiempos posteriores al exilio, la muerte era comparable al sueño. Sueño en la tumba (Job, III, 13-15; III, 17), en el Sheol *(Ecles.,* IX, 3; IX, 10) o en los dos lugares a la vez (Salmo LXXXVIII, 87). Los cristianos han aceptado y elaborado la equiparación muerte-sueño: *in pace bene dormit, dormit in somno pacis, in pace somni, in pace Domini dormias,* figuran entre las fórmulas más populares de la epigrafía funeraria[12] .

Desde el momento que Hypnos es el hermano de Thanatos, se comprende por qué, tanto en Grecia como en la India y en el gnosticismo, la acción de «despertarse» tenía una significación «soteriológica» (en el sentido amplio del término). Sócrates despierta a sus interlocutores a veces mal de su grado. «¡Qué violento eres, Sócrates!», exclama Calicles *(Gorgias,* 508 *d).* Pero Sócrates está perfectamente consciente de que su misión de despertar a las gentes es de origen divino. No deja de recordar que está «al servicio» de Dios *(Apología,* 23, c; cf. también 30 *e;* 31 *a;* 33 *c).* «Uno semejante a mí, atenienses, no le encontraréis fácilmente, como gentes *adormiladas a las que se despierta;* quizá me golpearéis, dando oídos a Anyto, y me condenaréis a muerte irreflexivamente; y a continuación *dormiréis toda la vida,* a menos que Dios no os envíe a otro, por amor a vosotros» *(Apol.,* 30 *e).*

Anotemos esta idea de que es Dios el que, por amor a los hombres, les envía un Maestro para «despertarlos» de su sueño, que es a la vez ignorancia, olvido y «muerte». Se encuentra este motivo en el gnosticismo, pero, bien entendido, considerablemente elaborado y reinterpretado. El mito gnóstico central, tal como nos lo presenta el *Himno de la Perla* conservado en las *Actas de Tomás,* se articula en torno del tema de la amnesia y la *anamnesis.* Un príncipe llega al Oriente para buscar en Egipto «la perla única que se encuentra en medio del mar rodeada por la serpiente del silbido sonoro». En Egipto fue capturado por los hombres del país. Le dieron a comer de sus comidas y el príncipe olvidó su identidad. «Olvidé que era hijo de rey y servía a su rey y olvidé la perla por la cual mis parientes me habían enviado, y por el peso de su comida caí en un profundo sueño.» Pero los parientes se enteraron de lo que le había sucedido y le escribieron una carta. «De tu padre, el rey de reyes, y de tu madre, soberana del Oriente, y de tu hermano, nuestro segundo hijo, ¡salud! Despiértate y levántate de tu sueño, y escucha las palabras de nuestra carta. Recuerda que eres hijo de rey. Considera en qué esclavitud has caído. Acuérdate de la perla por la cual fuiste enviado a Egipto.» La carta voló como un águila, descendió sobre él y se hizo palabra. «Con su voz y su zumbido me desperté y salí de mi sueño. La recogí, la besé, rompí el sello, la leí y las palabras de

la carta concordaban con lo que estaba grabado en mi corazón. Me acordé de que era hijo de padres reales y de que mi alta alcurnia afirmaba su naturaleza. Me acordé de la perla por la que había sido yo enviado a Egipto y me puse a encantar a la serpiente del silbido sonoro. La dormí con encantamientos, después pronuncié sobre ella el nombre de mi padre, me traje la perla y me impuse el deber de volver a la casa de mi padre»[13] .

El *Himno de la Perla* tiene una continuación (el «vestido luminoso de que el Príncipe se despojó antes de su marcha, y que encuentra al volver») que no concierne directamente a nuestro propósito. Añadamos que los temas del exilio, la cautividad en un país extranjero, el mensajero que despierta al prisionero y le invita a ponerse en camino, se vuelven a encontrar en un opúsculo de Sohrawardî, *Relato del exilio occidental*[14] . Cualquiera que sea el origen del mito, probablemente iranio, el mérito del *Himno de la Perla* es el de presentar bajo una forma dramática algunos de los motivos gnósticos más populares. Analizando, en un libro reciente, los símbolos y las imágenes específicamente gnósticas, Hans Jonas ha insistido sobre la importancia de los motivos de «caída, captura, abandono, enfermedad del país, adormecimiento, sueño, embriaguez»[15] . No es éste el momento de considerar de nuevo este considerable acervo de símbolos. Sin embargo, citemos algunos ejemplos particularmente sugestivos.

Al volverse hacia la Materia, «quemando el deseo de conocer el cuerpo», el alma olvida su propia identidad. «Olvidó su morada original, su verdadero centro, su ser eterno.» Con estos términos El Châtîbî presenta la creencia central de los Harranitas[16] . Según los gnósticos, los hombres no sólo duermen, sino que les gusta dormir. «¿Por qué os gusta siempre el sueño y tropezáis con los que tropiezan?», pregunta *Gînza*[17] . «Que aquel que oiga se despierte de su pesado sueño», se escribe en el *Apócrifo de Juan*[18] . El mismo motivo se vuelve a encontrar en la cosmogonía maniquea, tal como nos la conserva Teodoro Bar Chonai: «Jesús el Luminoso descendió hasta el inocente Adán y le despertó de un sueño de muerte para que fuera liberado...»[19] . La ignorancia y el sueño se expresan asimismo en términos de «embriaguez». El *Evangelio de Verdad* comparaba aquel «que posee la Gnosis» con «una persona que, después de haberse embriagado, recupera la sobriedad y, vuelta en sí misma, afirma de nuevo lo que es esencialmente suyo»[20] . Y *Gînza* cuenta cómo Adán «se despertó de su sueño y levantó los ojos hacia el lugar de la luz»[21] .

A justo título, Jonas observa que, por una parte, la existencia terrestre se define como «abandono», «temor», «enfermedad del país», y por otra, se la describe como «sueño», «embriaguez» y «olvido»: «es decir, ha revestido (si exceptuamos a la embriaguez) todos los caracteres que en una época anterior se atribuían a la condición de los muertos en el mundo subterráneo»[22] . El «mensajero» que «despierta» al hombre de su sueño trae a la vez la «Vida» y la «salvación». «Soy la voz que despierta del sueño en el Eón de la noche», así empieza un fragmento gnóstico conservado por Hipólito *(Refut.,* V, 14, 1). El «despertar» implica la *anamnesis,* el reconocimiento de la verdadera identidad del alma, es decir, el reconocimiento de su origen celeste. Sólo después de haberle despertado revela el «mensajero» al hombre la promesa de la redención y finalmente le enseña cómo debe comportarse en el Mundo[23] . «Sacude la embriaguez en la que te has dormido, ¡despiértate y contémplame!», está escrito en un texto maniqueo de Turfan[24] . Y en otro: «Despiértate, alma de esplendor, del sueño de embriaguez en que estás sumido (...), sígueme al lugar elevado donde morabas en el comienzo»[25] . Un texto mandeo cuenta cómo el Mensajero celeste despertó a Adán, y continúa en estos términos: «He venido para instruirte, Adán, y liberarte de este mundo de aquí. Presta oídos, escucha e instrúyete, y elévate victorioso al lugar de la luz»[26] . La instrucción comprende asimismo la prescripción de no dejarse ya más vencer por el sueño. «No te adormiles ni te duermas, no te olvides de lo que te ha encargado el Señor»[27] Ciertamente, estas fórmulas no son un monopolio de los gnósticos. La Epístola a los Efesios, V, 14, contiene esta cita anónima: «Despiértate, tú que duermes, levántate

de entre los muertos y sobre ti brillará Cristo.» El motivo del sueño y del despertar se vuelve a encontrar en la literatura hermética. Se lee en el *Poimandres:* «Oh vosotros, nacidos de la tierra, que os habéis abandonado a la embriaguez y al sueño y a la ignorancia de Dios, ¡retornad a la sobriedad!, renunciad a vuestra embriaguez, al encanto de vuestro sueño insensato»[28] .

Recordemos que la victoria sobre el sueño y la vigilia prolongada constituyen una prueba iniciática bastante extendida. Se encuentra ya en los estadios arcaicos de cultura. Entre ciertas tribus australianas, los novicios en vías de iniciación no deben dormir en tres días, o incluso se les prohibe acostarse antes del alba[29] . Habiendo marchado en búsqueda de la inmortalidad, el héroe mesopotamio Gilgamest llega a la isla del Antepasado mítico Ut-napishtin. Allí debe velar seis días y seis noches, pero no logra pasar esta prueba iniciática y pierde la oportunidad de adquirir la inmortalidad. En un mito norteamericano del tipo de Orfeo y Eurídice, un hombre que acaba de perder a su mujer logra descender a los infiernos y volverla a encontrar. El Señor del Infierno le promete que podrá llevarse a su mujer a la Tierra si es capaz de velar toda la noche. Pero el hombre se duerme precisamente antes del alba. El Señor del Infierno le da una nueva oportunidad, y para no estar cansado la noche siguiente, el hombre duerme durante el día. Con todo, no logra velar hasta el alba, y se ve obligado a retornar sólo a la Tierra[30] .

Se ve, pues, que no dormir no es únicamente triunfar de la fatiga física, sino, ante todo, dar prueba de fuerza espiritual. Permanecer «despierto», estar plenamente consciente, estar presente en el mundo del espíritu. Jesús no cesaba de exhortar a sus discípulos para que velasen (cf., por ejemplo, Mat., XXIV, 42). Y la noche de Getsemaní se hizo particularmente trágica por la incapacidad de sus discípulos de velar con Jesús. «Mi alma está triste hasta morir, permaneced aquí y velad conmigo» (Mateo, XXVI, 38). Pero cuando volvió, los encontró durmiendo. Dijo a Pedro: «Así, no habéis tenido fuerzas para velar una hora conmigo» (XXVI, 40). «Velad y rezad», les recomienda de nuevo. Todo en vano; al volver los «encontró de nuevo durmiendo, pues sus ojos estaban pesados» (XXVI, 41-43; cf. Marcos, XIV, 34 ss.; Lucas, XXII, 46). También esta vez se comprobó que la «vigilia iniciática» era superior a las fuerzas humanas.

GNOSTICISMO Y FILOSOFÍA INDIA

No entra dentro de la economía de este manual discutir el problema del gnosticismo en su conjunto. Nuestro propósito era el seguir el desarrollo de la «mitología del Olvido y del Recuerdo» en algunas culturas superiores. Los textos gnósticos que acabamos de citar insisten, por una parte, en la caída del alma en la materia (la Vida) y el «sueño» mortal que la sigue, y por otra, en el origen extraterreno del alma. La caída del alma en la materia no es el resultado de un pecado anterior, como ese por el que la especulación filosófica griega explicaba a veces la transmigración. Los gnósticos dejan entrever que el pecado pertenece a cualquier otro[31] . Al ser seres espirituales de origen extraterrestre, los gnósticos no se tienen como de «aquí», de este mundo. Como hace notar H.Ch. Puech, la palabra clave del lenguaje técnico de los gnósticos es el «otro», el «extranjero»[32] . La revelación capital es que, «a pesar de que esté en el mundo, él (el gnóstico) no es del mundo, no le pertenece, sino que viene, es de otra parte»[33] . El *Gînza* mandeano de la Derecha le revela: «Tú no eres de aquí, tu raíz no es del mundo» (XV, 20). Y el *Gînza* de la Izquierda (III, 4): «No vienes de aquí, tu linaje no es de aquí: tu lugar es el lugar de la Vida.» Y se lee en el *Libro de Juan* (pág. 67): «Soy un hombre del *Otro Mundo*»[34] .

Como hemos visto, la especulación filosófica india, especialmente la Sâmkhya-

Yoga, presenta una postura similar. El Yo *(purusha)* es por excelencia un «extranjero», no tiene nada que ver con el Mundo *(prakrti).* Como escribe Isvara Krishna *(Sâmkhya-kârikâ,* 19), el Yo (el Espíritu) «está aislado, indiferente, como simple espectador inactivo» en el drama de la Vida y de la historia. Más aún: si bien es cierto que el ciclo de la transmigración se prolonga por la ignorancia y los «pecados», la causa de la «caída del Yo» en la vida, el origen de la relación (por otra parte, ilusoria) entre el Yo *(purusha)* y la Materia *(prakrti),* son problemas sin solución; más exactamente, sin solución en la actual condición humana. En todo caso, y como para los gnósticos, no es un pecado original (i. e., humano) el que ha precipitado al Yo en el ciclo de las existencias.

Para el propósito de nuestra investigación, tanto la importancia del mito gnóstico como la de la especulación filosófica india deriva sobre todo del hecho de que reinterpretan la relación del hombre con el drama primordial que le ha constituido. Como en las religiones arcaicas estudiadas en los capítulos precedentes, les interesa también a los gnósticos conocer —o más bien rememorar— el drama que tuvo lugar en los Tiempos míticos. Pero, al contrario de un hombre de las sociedades arcaicas, que, al aprender de los mitos, asume las consecuencias que derivan de estos acontecimientos primordiales, el gnóstico aprende el mito para *des-solidarizarse de sus resultados.* Una vez despierto de su sueño mortal, el gnóstico (como el discípulo de *Sâmkhya-Yoga)* comprende que no hay ninguna responsabilidad en la catástrofe primordial de que le habla el mito y que, por consiguiente, no hay relación *real* con la Vida, el Mundo y la Historia.

El gnóstico, como el discípulo de *Sâmkhya-Yoga,* ha sido ya castigado por el «pecado» de *haber olvidado su verdadero Yo.* Los sufrimientos que constituyen toda existencia humana desaparecen en el momento del despertar. El despertar, que es al mismo tiempo una *anamnesis,* se traduce por una indiferencia con respecto a la Historia, sobre todo con respecto a la Historia contemporánea. Lo único importante es el mito primordial. Tan sólo son los acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado fabuloso los que merecen ser conocidos; pues al conocerlos el hombre toma consciencia de su verdadera naturaleza —y se despierta—. Los acontecimientos históricos propiamente dichos (por ejemplo, la guerra de Troya, las campañas de Alejandro Magno, el asesinato de Julio César) carecen de significación, ya que no contienen ningún mensaje soteriológico.

ANAMNESIS E HISTORIOGRAFÍA

Tampoco para los griegos los acontecimientos históricos contenían mensajes soteriológicos. A pesar de ello, la historiografía empieza en Grecia con Heródoto. Heródoto nos explica por qué se tomó el trabajo de escribir sus *Historias:* para que las hazañas de los hombres no se pierdan con el paso del tiempo. Quiere *conservar la memoria* de los actos de los griegos y los bárbaros. Otros historiadores de la antigüedad escribieron sus obras por razones diferentes: Tucídides, por ejemplo, para ilustrar la lucha por el poder, rasgo característico, según él, de la naturaleza humana; Polibio, para mostrar que toda la historia del mundo converge hacia el Imperio romano, y también porque la experiencia adquirida estudiando la Historia constituye la mejor introducción a la vida; Tito Livio, para descubrir en la Historia «modelos para nosotros y para nuestro país», y así sucesivamente[35] .

Ninguno de estos autores —ni siquiera Heródoto, apasionado por los dioses y las teologías exóticas— escribía su *Historia* como los autores de las más antiguas narraciones históricas de Israel para probar la existencia de un plan divino y la intervención del Dios Supremo en la vida de un pueblo. Esto no quiere decir que los

historiadores griegos y latinos hayan estado necesariamente despojados de sentimientos religiosos. Pero su concepción religiosa no contaba con la intervención de un Dios único y personal en la Historia; no concedían, pues, a los acontecimientos históricos la significación religiosa que estos acontecimientos tenían para los israelitas. Por otra parte, para los griegos, la Historia era sólo un aspecto del proceso cósmico, condicionado por la ley del devenir. Como todo fenómeno cósmico, la Historia mostraba que las sociedades humanas nacen, se desarrollan, degeneran y perecen. Por esta razón, la Historia no podía constituir un objeto de conocimiento. La historiografía no era menos útil, ya que ilustraba el proceso del eterno devenir en la vida de las naciones y, sobre todo, porque conservaba la memoria de las hazañas de los diversos pueblos y los nombres y las aventuras de los personajes excepcionales.

No entra en el propósito de este ensayo examinar las diferentes filosofías de la historia, desde Agustín y Joaquín de Fiore hasta Vico, Hegel, Marx y los historicistas contemporáneos. Todos estos sistemas se proponen encontrar el *sentido* y la *dirección* de la Historia universal. No es éste nuestro problema. No es la significación que puede tener la Historia lo que interesa a nuestra investigación, sino la *historiografía;* dicho de otro modo: el esfuerzo por conservar la memoria de los acontecimientos contemporáneos y el deseo de conocer lo más exactamente posible el pasado de la humanidad.

Una curiosidad parecida se desarrolló progresivamente desde la Edad Media y, sobre todo, desde el Renacimiento. Cierto es que en la época del Renacimiento se buscaba ante todo en la historia antigua modelos para el comportamiento del «hombre perfecto». Podría decirse que Tito Livio y Plutarco, al proporcionar modelos ejemplares para la vida cívica y moral, desempeñaban, en la educación de las *élites* europeas, el papel de los mitos en las sociedades tradicionales. Pero a partir del siglo XIX se le hizo desempeñar a la historiografía un papel de primer orden. La cultura occidental se despliega como una especie de esfuerzo prodigioso de *anamnesis* historiográfica. Se esfuerza en descubrir, en «despertar» y recuperar el pasado de las sociedades más exóticas y periféricas, como la prehistoria del Próximo Oriente y las culturas de los «primitivos» a punto de extinguirse. Es el *pasado total de la humanidad* lo que quiere resucitar. Se asiste a una ampliación vertiginosa del horizonte histórico.

Es uno de los pocos síndromes alentadores del mundo moderno. El provincialismo cultural occidental —que empezaba en la historia con Egipto, la literatura con Homero y la filosofía con Tales— está en vías de ser superado. Y aún hay más: por la *anamnesis* historiográfica se penetra más hondo en uno mismo. Al lograr comprender a un australiano de nuestros días o a su homólogo, un cazador paleolítico, se logra «despertar» en lo más profundo de uno mismo la situación existencial de una humanidad prehistórica y los comportamientos que se derivan de ella. No se trata de un simple conocimiento «exterior» como el aprender y retener el nombre de la capital de un país o la fecha de la caída de Constantino. Una verdadera *anamnesis* historiográfica se traduce por el descubrimiento de una solidaridad con pueblos desaparecidos o periféricos. Hay una verdadera recuperación del pasado, incluso del pasado «primordial» revelado por las excavaciones prehistóricas o las investigaciones etnológicas. En estos últimos casos, se pone uno frente a «formas de vida», comportamientos, tipos de cultura; es decir, frente a las estructuras, en suma, de la existencia arcaica.

Durante milenios, el hombre ha trabajado ritualmente y ha pensado míticamente sobre las analogías entre el macrocosmos y el microcosmos. Era una de las posibilidades de «abrirse» al Mundo y, al hacerlo, de participar en la sacralidad del Cosmos. Desde el Renacimiento, desde que el Universo se ha demostrado infinito, esta dimensión cósmica que el hombre añadía ritualmente a su existencia nos está vedada. Era normal que el hombre moderno, caído bajo el dominio del Tiempo y obsesionado

por su propia historicidad, se esforzara en «abrirse» hacia el Mundo adquiriendo una nueva dimensión en las profundidades temporales. Inconscientemente, se defiende contra la presión de la Historia contemporánea por una *anamnesis* historiográfica que le abre perspectivas imposibles de sospechar si, siguiendo el ejemplo de Hegel, se hubiera limitado a «comulgar con el Espíritu Universal» al leer todas las mañanas el periódico.

Bien es verdad que no hay que proclamar esto como un descubrimiento: desde la antigüedad, el hombre se consolaba del terror de la Historia leyendo a los historiadores de los tiempos pasados. Pero en el hombre moderno hay algo más: aun siendo considerable su horizonte historiográfico, a veces le acontece que descubre, por *anamnesis,* culturas que «a pesar de estar en los balbuceos de la Historia» han sido prodigiosamente creadoras. ¿Cuál será la reacción vital de un occidental moderno al conocer, por ejemplo, que, a pesar de que fuera invadida y ocupada por Alejandro Magno, y a pesar de que esta conquista tuviera una influencia sobre su historia ulterior, la India no ha retenido siquiera el nombre del gran conquistador? Como otras culturas tradicionales, la India se interesa por los modelos ejemplares y los acontecimientos paradigmáticos, y no por lo particular e individual.

La *anamnesis* historiográfica del mundo occidental no está más que en sus comienzos. Habría que esperar al menos algunas generaciones para estar en situación de juzgar sus repercusiones culturales. Pero podría decirse que esta *anamnesis* prolonga, aunque en otro plano, la valorización religiosa de la memoria y del recuerdo. No se trata ya de mitos ni de ejercicios religiosos. Pero subsiste este elemento común: la importancia de la rememoración exacta y total del pasado. Rememoración de los *acontecimientos míticos* en las sociedades tradicionales; rememoración de *todo lo que ha sucedido en el Tiempo histórico,* en el Occidente moderno. La diferencia es demasiado evidente para que haya necesidad de insistir. Pero los dos tipos de *anamnesis* proyectan al hombre fuera de su «momento histórico». Y la verdadera *anamnesis* historiográfica desemboca, en un Tiempo primordial, el Tiempo en que los hombres echaban los cimientos de sus comportamientos culturales, a pesar de creer que estos comportamientos les habían sido revelados por Seres Sobrenaturales.

CAPITULO VIII

GRANDEZA Y DECADENCIA DE LOS MITOS

LA ABERTURA DEL MUNDO

En los niveles arcaicos de cultura, la religión mantiene la «abertura» hacia un Mundo sobrehumano, el mundo de los valores axiológicos. Estos son «trascendentes» al ser revelados por Seres divinos o Antepasados míticos. Constituyen, por consiguiente, valores absolutos, paradigmas de todas las actividades humanas. Como hemos visto, estos modelos se transmiten por los mitos, a los que está especialmente encomendado despertar y mantener la conciencia de otro mundo, de un más allá, de un mundo divino o mundo de los Antepasados. Este «otro mundo» representa un plano sobrehumano, «trascendente», el de las *realidades absolutas.* En la experiencia de lo sagrado, en el encuentro con una realidad transhumana, es donde nace la idea de que algo *existe realmente,* que existen valores absolutos, susceptibles de guiar al hombre y de conferir una significación a la existencia humana. Es, pues, a través de la experiencia de lo sagrado como se abren paso las ideas de *realidad, verdad, significación,* que serán ulteriormente elaboradas y sistematizadas por las especulaciones metafísicas.

El valor apodíctico del mito se reconfirma periódicamente por los rituales. La rememoración y la reactualización del acontecimiento primordial ayudan al hombre «primitivo» a distinguir y a retener lo *real.* Gracias a la continua repetición de un gesto paradigmático, algo se revela como *fijo y duradero* en el flujo universal. Por la reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore* se impone la certidumbre de que algo *existe de una manera absoluta.* Este «algo» es «sagrado», es decir, transhumano y transmundano, pero accesible a la experiencia humana. La «realidad» se desvela y se deja construir a partir de un nivel «trascendente», pero de un «trascendente» susceptible de ser vivido ritualmente y que acaba por formar parte integrante de la vida humana.

Este mundo «trascendente» de los Dioses, de los Héroes y de los Antepasados míticos es accesible porque el hombre arcaico no acepta la irreversibilidad del Tiempo. Lo hemos comprobado a menudo: el ritual consigue abolir el Tiempo profano, cronológico, y recuperar el Tiempo sagrado del mito. El hombre se hace contemporáneo de las hazañas que los Dioses llevaron a cabo *in illo tempore.* La rebelión contra la irreversibilidad del Tiempo ayuda al hombre a «construir la realidad» y, por otra parte, le libera del peso del Tiempo muerto, le da la seguridad de que es capaz de abolir el pasado, de recomenzar su vida y de recrear su mundo.

La imitación de los gestos paradigmáticos de los Dioses, Héroes y Antepasados míticos no se traduce en una «eterna repetición de lo mismo», en una inmovilidad cultural completa. La etnología no conoce un solo pueblo que no haya cambiado en el curso del tiempo, que no haya tenido una «historia». A primera vista, el hombre de las sociedades arcaicas no hace más que repetir indefinidamente el mismo gesto arquetípico. En realidad, conquista infatigablemente el Mundo, organiza, transforma el paisaje natural en medio cultural. Gracias al modelo ejemplar revelado por el mito cosmogónico, el hombre se hace, a su vez, creador. Cuando parecen destinados a

paralizar la iniciativa humana, presentándose como modelos intangibles, los mitos incitan en realidad al hombre a crear, abren continuamente nuevas perspectivas a su espíritu de inventiva.

El mito garantiza al hombre que lo que se dispone a hacer *ha sido ya hecho,* le ayuda a borrar las dudas que pudiera concebir sobre el resultado de su empresa. ¿Por qué vacilar ante una expedición marítima, puesto que el Héroe mítico la efectuó en un tiempo fabuloso? No hay sino que seguir su ejemplo. Asimismo, ¿por qué tener miedo a instalarse en un territorio desconocido y salvaje cuando se sabe lo que se debe hacer? Basta simplemente con repetir el ritual cosmogónico, y el territorio desconocido (= el «Caos») se transforma en «Cosmos», se hace un *imago mundi,* una «habitación legitimada ritualmente». La existencia de un modelo ejemplar no dificulta en modo alguno la marcha creadora. El modelo mítico es susceptible de ilimitadas aplicaciones.

El hombre de las sociedades en que el mito es algo vivo vive en un mundo «abierto», aunque «cifrado» y misterioso. El Mundo «habla» al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos. A través de los mitos y los símbolos de la Luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, y así sucesivamente. El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, *el Mundo se revela como lenguaje.* Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos.

La existencia del Mundo es el resultado de un acto divino de creación, sus estructuras y sus ritmos son el producto de los acontecimientos que tuvieron lugar en el comienzo del Tiempo. La Luna tiene su historia mítica, pero también la tienen el Sol y las Aguas, las plantas y los animales. Todo objeto cósmico tiene una «historia». Esto quiere decir que es capaz de «hablar al hombre». Y puesto que «habla» de sí mismo, en primer lugar de su «origen», del acontecimiento primordial a consecuencia del cual ha venido al ser, el objeto se hace *real y significativo.* No es ya algo «desconocido», un objeto opaco, inaprehensible y desprovisto de significación, en una palabra, «irreal». Comparte el mismo «Mundo» del hombre.

Tal coparticipación no sólo hace al Mundo «familiar» e inteligible, sino transparente. A través de los objetos de este Mundo, se perciben las huellas de los Seres y potencias del otro mundo. Por esta razón decíamos anteriormente que, para el hombre arcaico, el Mundo es a la vez «abierto» y misterioso. Al hablar de sí mismo, el Mundo remite a sus autores y protectores, y cuenta su «historia». El hombre no se encuentra en un mundo inerte y opaco, y, por otra parte, al descifrar el lenguaje del Mundo, se enfrenta al misterio. Pues la «Naturaleza» desvela y enmascara a la vez lo «sobrenatural», y en ello reside para el hombre arcaico el misterio fundamental e irreductible del Mundo. Los mitos revelan todo lo que ha sucedido, desde la cosmogonía hasta la fundación de las instituciones socioculturales. Pero estas revelaciones no constituyen un «conocimiento» en el sentido estricto del término, no agotan en absoluto el misterio de las realidades cósmicas y humanas. No es que al aprender el mito de origen se llegue a dominar diversas realidades cósmicas (el fuego, las cosechas, las serpientes, etc.), se las transforme en «objetos de conocimiento». Dichas realidades no pierden por ello su densidad ontológica original.

EL HOMBRE Y EL MUNDO

En un Mundo semejante, el hombre no se siente encastillado en su propio modo de existir. También él está «abierto». Comunica con el Mundo porque utiliza el mismo lenguaje: el símbolo. Si el Mundo le habla a través de sus astros, sus plantas y sus animales, sus ríos y sus rocas, sus estaciones y sus noches, el hombre le responde con sus sueños y su vida imaginaria, sus Antepasados y sus *totems* —a la vez «Naturaleza», sobrenaturaleza y seres humanos—, con su capacidad de morir y resucitar ritualmente en las ceremonias de iniciación (ni más ni menos que la Luna y la vegetación), por su poder de encarnar un espíritu revistiéndose de una máscara, etc. Si el Mundo es transparente para el hombre arcaico, éste siente también que el Mundo le «mira» y le comprende. La caza le mira y le comprende (a menudo el animal se deja capturar porque sabe que el hombre tiene hambre), pero también la roca, el árbol o el río. Cada uno tiene su «historia» que contarle, un consejo que darle.

Al saberse ser humano, y considerándose como tal, el hombre de las sociedades arcaicas sabe que es también algo más. Y, por ejemplo, que su Antepasado ha sido un animal, o que puede morir y volver a la vida (iniciación, trance chamánico), que puede influir en las cosechas con sus orgías (que es capaz de comportarse con su esposa como el Cielo con la Tierra, o que puede desempeñar el papel de la azada y ella el del surco). En las culturas más complejas, el hombre sabe que sus soplos son Vientos, sus huesos son como montañas, que un fuego arde en su estómago, que su ombligo es susceptible de convertirse en un «Centro del Mundo», etc.

No hay que pensar que esta «abertura» hacia el Mundo se traduzca en una concepción bucólica de la existencia. Los mitos de los «primitivos» y los rituales que dependen de él no nos revelan una Arcadia arcaica. Como vimos, los paleocultivadores, al asumir la responsabilidad de hacer prosperar el mundo vegetal, aceptaron asimismo la tortura de las víctimas en beneficio de las cosechas, la orgía sexual, el canibalismo, la caza de cabezas. Hay en ello una concepción trágica de la existencia, resultado de la valoración religiosa de la tortura y de la muerte violenta. Un mito como el de Hainuwele, y todo el complejo socio-religioso que articula y justifica, fuerza al hombre a asumir su condición de ser mortal y sexuado, condenado a matar y a trabajar para poderse alimentar. El mundo vegetal y el animal le «habla» de su origen, es decir, en última instancia, de Hainuwele; el paleocultivador entiende este lenguaje, y al entenderlo descubre una significación religiosa en todo lo que le rodea y en todo lo que hace. Pero esto le obliga a aceptar la crueldad y el asesinato como parte integrante de su modo de ser. Cierto es que la crueldad, la tortura, el asesinato no son conductas específicas y exclusivas de los «primitivos». Se las reencuentra a lo largo de la Historia, a veces con un paroxismo desconocido en las sociedades arcaicas. La diferencia consiste sobre todo en el hecho de que, para los primitivos, esta conducta violenta tiene un valor religioso y está calcada sobre modelos transhumanos. Esta concepción se prolonga largo tiempo en la Historia; las exterminaciones masivas de un Gengis-Khan, por ejemplo, encontraban aún una justificación religiosa.

El mito no es, en sí mismo, una garantía de «bondad» ni de moral. Su función es revelar modelos, proporcionar así una significación al Mundo y a la existencia humana. Por ello, su papel en la constitución del hombre es inmenso. Gracias al mito, como dijimos, las ideas de *realidad*, de *valor*, de *transcendencia*, se abren paso lentamente. Gracias al mito, el Mundo se deja aprehender en cuanto Cosmos perfectamente articulado, inteligible y significativo. Al contar cómo fueron hechas las cosas, los mitos revelan por quién y por qué lo fueron y en qué circunstancias. Todas estas «revelaciones» comprometen más o menos directamente al hombre, puesto que constituyen una «historia sagrada».

IMAGINACIÓN Y CREATIVIDAD

En suma, los mitos recuerdan que en la Tierra se produjeron constantemente acontecimientos grandiosos y que este «pasado glorioso» es en parte recuperable. La imitación de los gestos paradigmáticos tiene asimismo un aspecto positivo: el rito fuerza al hombre a trascender sus límites, le obliga a situarse junto a los Dioses y los Héroes míticos para poder llevar a cabo sus actos. Directa o indirectamente el mito opera una «elevación» del hombre. Esto se pone de relieve más netamente si se tiene en cuenta que, en las sociedades arcaicas, la recitación de las tradiciones mitológicas es patrimonio de unos cuantos individuos. En ciertas sociedades, los recitadores se recluían entre los chamanes y los *medicine-men* o entre los miembros de las cofradías secretas. En cualquier caso, el que recita los mitos ha tenido que someter a prueba su vocación y ser instruido por viejos maestros. El elegido se distingue siempre, ya sea por su capacidad memorística, ya por su imaginación o talento literario.

La recitación no está necesariamente estereotipada. A veces las variantes se apartan sensiblemente del prototipo. Sin duda, las encuestas efectuadas en nuestros días por los etnólogos y folkloristas no pueden vanagloriarse de haber desvelado el proceso de la creación mítica. Se han podido registrar las variantes de un mito o de un tema folklórico, pero no se ha registrado la invención de un nuevo mito. Se trata siempre de modificaciones más o menos sensibles de un texto preexistente.

Al menos, estas investigaciones han puesto en claro el papel de los individuos creadores en la elaboración y la transmisión de los mitos. Con mucha probabilidad, este papel era aún más importante en el pasado, cuando la «creatividad poética», como se diría hoy día, era solidaria y tributaria de una experiencia estática. Ahora bien: se pueden adivinar las «fuentes de inspiración» de una personalidad creadora semejante en el seno de una sociedad arcaica: son «crisis», «encuentros», «revelaciones»; en resumen, experiencias religiosas privilegiadas, acompañadas y enriquecidas por un enjambre de imágenes y de escenarios especialmente vivos y dramáticos. Son los especialistas del éxtasis, los familiares de los universos fantásticos, los que nutren, acrecen y elaboran los motivos mitológicos tradicionales.

A fin de cuentas, es una creatividad en el plano de la imaginación religiosa lo que renueva la materia mitológica tradicional. Despréndese de aquí que el papel de las personalidades creadoras debió de ser mayor de lo que se sospecha. Los diferentes especialistas de lo sagrado, desde los chamanes hasta los bardos, acabaron por imponer en las colectividades respectivas al menos algunas de sus visiones imaginarias. Cierto es que el «éxito» de tales visiones dependía de esquemas ya existentes: una visión que contrastase radicalmente con las imágenes y escenarios tradicionales corría el riesgo de no ser fácilmente aceptada. Pero se conoce ya el papel de los *medicine-men*, de los chamanes y de los viejos maestros en la vida religiosa de las sociedades arcaicas. Todos ellos son individuos especializados de modos diferentes en las experiencias extáticas. Las relaciones entre los esquemas tradicionales y las valoraciones individuales innovadoras no son rígidas: ante el impacto de una fuerte personalidad religiosa, el esquema tradicional acaba por modificarse.

En una palabra: las experiencias religiosas privilegiadas, cuando se comunican por medio de una escenografía fantástica e impresionante, logran imponer a toda la comunidad modelos o fuentes de inspiración. En las sociedades arcaicas como en cualquier otro lugar, la cultura se constituye y se renueva gracias a las experiencias creadoras de algunos individuos. Pero por gravitar la cultura arcaica en torno a los mitos, y porque en ellos ahondan continuamente los especialistas de lo sagrado, dándoles interpretaciones nuevas, la sociedad entera se ve arrastrada hacia los valores y los significados descubiertos y transmitidos por ese puñado de individuos. En este sentido, el mito ayuda al hombre a superar sus propios límites y condicionamientos, le

incita a elevarse «junto a los más grandes».

HOMERO

Se podría hacer un estudio sobre las relaciones entre las grandes personalidades religiosas, especialmente los reformadores y los profetas y los esquemas mitológicos tradicionales. Los movimientos mesiánicos y milenaristas de los pueblos de las antiguas colonias constituyen un campo de investigación casi ilimitado. Se puede reconstruir, al menos en parte, la impronta de Zaratustra en la mitología irania o la de Buddha en las mitologías tradicionales indias. En cuanto al judaísmo, se conoce desde hace tiempo la fuerte «desmitificación» operada por los profetas.

La economía de este librito no nos permite discutir estos problemas con la atención que merecen. Preferimos insistir un poco en la mitología griega; menos sobre lo que representa en sí misma que sobre algunas de sus relaciones con el cristianismo.

Es imposible abordar sin titubeos el problema del mito griego. Tan sólo en Grecia el mito inspiró y guió tanto la poesía épica, la tragedia y la comedia como las artes plásticas; pero asimismo es la cultura griega la única en la que se sometió al mito a un largo y penetrante análisis, del cual salió radicalmente «desmitificado». El nacimiento del racionalismo jónico coincide con una crítica cada vez más corrosiva de la mitología «clásica», tal como se encontraba expresada en las obras de Homero y de Hesiodo. Si en todas las lenguas indoeuropeas el vocablo «mito» denota una «ficción», es porque los griegos lo proclamaron así hace ya veinticinco siglos.

Se quiera o no, cualquier ensayo de interpretación del mito griego, al menos en el seno de una cultura de tipo occidental, está en mayor o menor grado condicionado por la crítica de los racionalistas griegos. Como va a verse, esta crítica no fue dirigida más que en contadas ocasiones contra lo que podría llamarse el «pensamiento mítico» o el comportamiento que de él resulta. Los críticos consideraban especialmente los actos de los dioses tal como los narraban Homero y Hesiodo. Puede uno preguntarse qué habría pensado un Jenófanes del mito cosmogónico polinesio o de un mito especulativo védico como el del *Rig Veda,* X, 129. Pero ¿cómo saberlo? Interesa subrayar que son especialmente las aventuras y las decisiones arbitrarias de los dioses, su conducta caprichosa e injusta, su «inmoralidad», las que han constituido el blanco de los ataques racionalistas. Y la crítica principal se hacía en nombre de una idea de Dios cada vez más elevada: un verdadero Dios no podía ser injusto, inmoral, vengativo, celoso, etc. La misma crítica la prosiguieron y la acentuaron los apologistas cristianos. *Estas* tesis, a saber: que los mitos divinos presentados por los poetas no pueden ser verdaderos, prevaleció al principio entre las *élites* intelectuales griegas y, finalmente, después de la victoria del cristianismo, en todo el mundo grecorromano.

Pero es conveniente recordar que Homero no era ni un teólogo ni un mitógrafo. No pretendía presentar de una manera sistemática y exhaustiva el conjunto de la religión y de la mitología griegas. Si bien es cierto, como dice Platón, que Homero educó a toda Grecia, destinaba sus poemas a un auditorio específico: los miembros de una aristocracia militar y feudal. Su genio literario ejerció una fascinación jamás igualada; asimismo sus obras contribuyeron enormemente a unificar y articular la cultura griega. Pero al no escribir un tratado de mitología, no registró todos los temas míticos que circulaban por el mundo griego. No tenía gran interés en evocar concepciones religiosas y mitológicas extranjeras o de escaso interés para su auditorio, por excelencia patriarcal y guerrero. De todo lo que podría llamarse el elemento nocturno, ctónico, funerario de la religión y la mitología griegas, Homero apenas dice nada. La importancia de las ideas religiosas de sexualidad y fecundidad, de muerte, de vida de ultratumba, nos han sido reveladas por autores tardíos y por las excavaciones arqueológicas. Esta concepción

homérica de los dioses y sus mitos es, pues, la que se impuso por todas partes en el mundo y la que quedó definitivamente establecida, como en un universo atemporal de arquetipos, por los grandes artistas de la época clásica. Sería inútil detenernos sobre su grandeza, su nobleza y su papel en la formación del espíritu occidental. No tenemos sino que releer *Die Götter Griechenlands,* de Walter Otto, para ponernos en contacto con este mundo luminoso de las «formas perfectas».

Pero el hecho de que el genio de Homero y el arte clásico hayan dado un esplendor sin igual a este mundo divino no implica que todo lo que ha sido despreciado fuera tenebroso, oscuro, inferior o mediocre. Había un Dioniso, por ejemplo, sin el cual no se puede concebir a Grecia, con respecto al cual Homero se contenta con una alusión a un incidente de su infancia. Por otra parte, los fragmentos mitológicos conservados por historiadores y eruditos nos introducen en un mundo espiritual que no carece de grandeza. Estas mitologías no homéricas y, en general, no «clásicas» eran más bien «populares». No han sufrido la erosión de las críticas racionalistas y, muy probablemente, sobrevivieron al margen de la cultura de los letrados durante muchos siglos. No se excluye que restos de estas mitologías populares subsistan aún, enmascarados, «cristianizados», en las creencias griegas y mediterráneas de nuestros días. Volveremos sobre este problema.

TEOGONÍA Y GENEALOGÍA

Hesiodo buscaba otro auditorio. Narra mitos ignorados o apenas esbozados en los poemas homéricos. Es el primero en hablar de Prometeo. Pero no podía darse cuenta de que el mito central de Prometeo se fundaba en un malentendido, más exactamente en el «olvido» de la significación religiosa primordial. En efecto, Zeus se venga de Prometeo porque éste, llamado a arbitrar en la repartición de la víctima del primer sacrificio, había recubierto los huesos de una capa de grasa, cubriendo con el estómago la carne y las entrañas. Atraído por la grasa, Zeus había escogido para los dioses la porción más pobre, dejando para los hombres la carne y las entrañas *(Teogonía,* 534 ss.). Ahora bien: Karl Meuli[1] ha puesto en relación este sacrificio olímpico con los rituales de los cazadores arcaicos del Asia septentrional; éstos veneran a sus Seres Supremos celestiales ofreciéndoles los huesos y la cabeza del animal. La misma costumbre ritual se conserva entre los pueblos pastores del Asia Central. Lo que en un estadio arcaico de cultura se consideraba el homenaje por excelencia a un Dios celeste, se había convertido en Grecia en la picardía ejemplar, en el crimen de lesa majestad contra Zeus, el dios supremo. Ignoramos en qué momento se produjo este falseamiento del sentido ritual originario y por qué rodeos Prometeo fue acusado de este crimen. Si hemos citado este ejemplo es únicamente para mostrar que Hesiodo da cuenta de mitos muy arcaicos, cuyas raíces se hunden en la prehistoria; pero estos mitos habían sufrido ya un largo proceso de transformación y de modificación antes de ser registrados por el poeta.

Hesiodo no se contenta con registrar los mitos. Los sistematiza y, al hacerlo así, introduce ya un principio racional en estas creaciones del pensamiento mítico. Comprende la genealogía de los Dioses como una serie sucesiva de procreaciones. La procreación es, para él, la forma ideal de entrada en la existencia. W. Jaeger ha puesto de relieve, con razón, el carácter racional de esta concepción, donde el pensamiento mítico se deja articular por el pensamiento causal[2] . La idea de Hesiodo de que Eros fue el primer dios que hizo su aparición después del Caos y de la Tierra *(Teogonía*, 116 ss.) fue ulteriormente desarrollada por Parménides y Empédocles[3] . Platón subrayó en el *Banquete* (178 *b)* la importancia de esta concepción para la filosofía griega.

LOS RACIONALISTAS Y EL MITO

No es cuestión de resumir aquí el largo proceso de erosión que acabó por despojar a los mitos y a los dioses homéricos de su significado original. De creer a Heródoto (I, 32), ya Solón había afirmado que la «deidad está llena de envidia y de instabilidad». De todos modos, los primeros filósofos milesios se negaban a ver en las descripciones homéricas la Figura de la verdadera divinidad. Cuando Tales afirmaba que «todo está lleno de dioses» (A 22), se sublevaba contra la concepción homérica, que confinaba a los dioses a ciertas regiones cósmicas. Anaximandro propone una concepción total del Universo, sin dioses ni mitos. En cuanto a Jenófanes (nacido hacia 565), no duda en atacar abiertamente al panteón homérico. Se niega a creer que Dios se agite y se mueva como cuenta Homero (B 26). Rechaza la inmortalidad de los Dioses tal como se desprende de las descripciones de Homero y de Hesiodo: «Según Homero y Hesiodo, los dioses hacen toda clase de cosas que los hombres considerarían vergonzosas: adulterio, robo, engaño mutuo» (B 11, B 12)[4] . No acepta tampoco la idea de la procreación divina: «Pero los mortales consideran que los dioses han nacido, que llevan vestidos, que tienen un lenguaje y un cuerpo suyo» (B 14)[5] . Especialmente critica el antropomorfismo de los dioses: «Si los bueyes y los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran, con sus manos, pintar y producir obras como los hombres, los caballos pintarían figuras de dioses parecidas a caballos, y los bueyes parecidas a bueyes, y les prestarían el cuerpo que ellos mismos tienen» (B 15)[6] . Para Jenófanes «hay un dios por encima de todos los dioses y los hombres; ni su forma ni su pensamiento tienen nada en común con los mortales» (B 23).

Se nota en estas críticas de la mitología «clásica» el esfuerzo desarrollado para separar el concepto de divinidad de las expresiones antropomórficas de los poetas. Un autor tan profundamente religioso como Píndaro recusa los mitos «increíbles» (I *Olímpica,* 28 ss.). La concepción de Dios de Eurípides estuvo completamente influida por la crítica de Jenófanes. En tiempos de Tucídides, el adjetivo *mythodes* significaba «fabuloso» y «sin pruebas», en oposición a cualquier verdad o realidad[7] . Cuando Platón *(República,* 378 ss.) acusa a los poetas por la manera que han tenido de presentar a los dioses, se dirige seguramente a un auditorio convencido de antemano.

La crítica de las tradiciones mitológicas la exageraron hasta la pedantería los retores alejandrinos. Como veremos, los apologistas cristianos se inspiraron en estos autores cuando se trató de distinguir los elementos históricos de los Evangelios. El alejandrino Elio Theon (siglo u a. d. C, aproximadamente) discute ampliamente los argumentos con que puede demostrarse la imposibilidad de un mito o de una narración histórica e ilustra su método con el análisis crítico del mito de Medea. Theon estima que una madre no podía matar a sus propios hijos. La acción es ya «increíble» porque Medea no habría podido inmolar a sus hijos en la ciudad misma (Corinto) en que vivía su padre, Jasón. Además, la manera misma en que el crimen fue cometido es improbable: Medea hubiera tratado de ocultar su crimen y, siendo hechicera, habría utilizado el veneno en vez de la espada. Finalmente, la justificación de su gesto es sumamente improbable: la cólera contra su marido no hubiera podido impulsarle a degollar a los hijos de éste, que a la vez eran suyos; por este acto se hubiera hecho más daño a sí misma, puesto que las mujeres son más sensibles a las emociones que los hombres[8] .

ALEGORISMOS Y EVHEMERISMO

Más que una crítica devastadora del mito, es una crítica de todo mundo

imaginario, emprendida en nombre de una psicología simplista y de un racionalismo elemental. Sin embargo, la mitología de Homero y de Hesiodo continuaba interesando a las *élites* de todo el mundo helenístico. Pero a los mitos ya no se les interpretaba literalmente: se les buscaba ahora «significaciones ocultas», «sobrentendidos» *(hyponoiai;* el término *alegoría* se empleó más tarde). Ya Teágenes de Rhegium *(Floruit,* c. 525) había sugerido que, en Homero, los nombres de los dioses representan ya facultades humanas, ya elementos de la naturaleza. Pero son sobre todo los estoicos los que han desarrollado la interpretación alegórica de la mitología homérica y, en general, de todas las tradiciones religiosas. Crisipo reducía los dioses griegos a principios físicos o éticos. En las *Quaestiones Homericae* de Heráclito (siglo I a. d. C.) se encuentra toda una colección de interpretaciones alegóricas: por ejemplo, el episodio mítico en el que se ve a Zeus yacer con Hera significa en realidad que el éter es el límite del aire, etc. El método alegórico se extendió con Filón al desciframiento y la ilustración de los «enigmas» del Antiguo Testamento. Como se verá más adelante, un cierto alegorismo, a saber: la tipología, la correspondencia entre los dos Testamentos, fue utilizada ampliamente por los Padres, especialmente por Orígenes.

Según ciertos sabios, la alegoría no fue jamás muy popular en Grecia; tuvo más éxito en Alejandría y en Roma. Gracias a las diferentes interpretaciones alegóricas, Homero y Hesiodo se «salvaron» a los ojos de las *élites* griegas y los dioses homéricos lograron conservar un alto valor cultural. El salvamento del panteón y de la mitología homéricas no es obra exclusiva del método alegórico. A principios del siglo III a. d. C., Evhemero publicó una novela en forma de viaje filosófico, su *Historia sagrada (Hiera anagraphé),* cuyo éxito fue inmediato y considerable. Ennio la tradujo al latín; fue, por otra parte, el primer texto griego traducido en esta lengua. Evhemero creía haber descubierto el origen de los dioses; éstos eran antiguos reyes divinizados. Era todavía una posibilidad «racional» de conservar los dioses de Homero. Estos dioses tenían entonces una «realidad»; era de orden histórico (más exactamente, prehistórico); sus mitos representaban el recuerdo confuso, o transfigurado por la imaginación, de las gestas de los reyes primitivos.

Este alegorismo a la inversa ha tenido repercusiones considerables, insospechadas, para Evhemero y Ennio, e incluso para Lactancio y otros apologistas cristianos, cuando aquéllos se apoyaban en Evhemero para demostrar la humanidad y, por tanto, la irrealidad de los dioses griegos. Gracias al alegorismo y al evhemerismo, gracias especialmente al hecho de que toda la literatura y todo el arte plástico se desarrollaron en torno a los mitos divinos y heroicos, estos dioses y héroes griegos no han caído en el olvido a consecuencia del largo proceso de desmitificación ni después del triunfo del cristianismo.

Por el contrario, como ha demostrado Jean Seznec en su bello libro *The Survival of the Pagan Gods,* los dioses griegos, evhemerizados, han sobrevivido durante toda la Edad Media, si bien perdieron sus formas clásicas y se enmascararon bajo los disfraces más insospechados. El «redescubrimiento» del Renacimiento consiste especialmente en la restauración de las formas puras «clásicas»[9] . Y, por lo demás, fue a finales del Renacimiento cuando el mundo occidental se dio cuenta de que no existía ya posibilidad de reconciliar el «paganismo» grecolatino con el cristianismo; mientras que la Edad Media no consideraba la antigüedad como un medio histórico distinto, como un período periclitado[10] .

De este modo, sucede que una mitología secularizada y un panteón evhemerizado sobrevivieron y se han convertido, desde el Renacimiento, en objeto de investigaciones científicas, y esto porque la antigüedad moribunda no creía ya en los dioses de Homero ni en el sentido original de sus mitos. Esta herencia mitológica ha podido ser aceptada y asimilada por el cristianismo porque estaba ya desprovista de valores religiosos vivos. Se había convertido en un «tesoro cultural». A fin de cuentas,

la herencia clásica se ha «salvado» gracias a los poetas, los artistas y los filósofos. Los dioses y sus mitos han sido transmitidos desde el fin de la antigüedad —cuando ninguna persona cultivada los tomaba ya al pie de la letra— hasta el Renacimiento y el siglo XVII por las *obras,* por las creaciones literarias y artísticas.

DOCUMENTOS ESCRITOS Y TRADICIONES ORALES

Gracias a la *cultura,* un universo religioso desacralizado y una mitología desmitificada han formado y nutrido la civilización occidental, la única civilización que ha llegado a convertirse en ejemplar. Y en ello hay algo más que el triunfo del *logos* frente al *mythos.* Se trata de la victoria del *libro* sobre la *tradición oral,* del documento —sobre todo del documento escrito— sobre una experiencia vivida que no disponía más que de los medios de la expresión preliteraria. Un número considerable de textos escritos y de obras de arte antiguas se han perdido. Pero quedan las suficientes para reconstruir en sus líneas principales la admirable civilización mediterránea. Este no es el caso de las formas preliterarias de cultura, tanto en Grecia como en la Europa antigua. Sabemos muy poco sobre las religiones y las mitologías populares del Mediterráneo, y este poco se lo debemos a los monumentos y algunos documentos escritos. A veces —para los misterios de Eleusis, por ejemplo— la pobreza de nuestra información se explica por un secreto iniciático muy bien guardado. En otros casos tenemos informes de cultos y creencias populares por una feliz casualidad. De este modo, si Pausanias no hubiera contado su experiencia personal en el oráculo de Trofonio de Lebadea (IX, 39), tendríamos que habernos contentado con algunas vagas alusiones de Hesiodo, de Eurípides y de Aristófanes. Ni siquiera habríamos sospechado la significación y la importancia de este centro religioso.

Los mitos griegos «clásicos» representan ya el triunfo de la *obra* literaria sobre la *creencia* religiosa. No disponemos de ningún mito griego transmitido con su contexto cultural. Conocemos los mitos en el estado de «documentos» literarios y artísticos, y no en cuanto fuentes o expresiones, de una experiencia religiosa solidaría de un rito. Toda una región, *viva,* popular, de la religión griega se nos escapa, y precisamente porque no se ha descrito de una manera sistemática por escrito.

No hay que juzgar de la vitalidad de la religiosidad griega únicamente por el grado de adhesión a los mitos y cultos olímpicos. La crítica de los mitos homéricos no implicaba necesariamente el racionalismo o el ateísmo. Que las *formas clásicas* del pensamiento mítico se hayan visto «comprometidas» por la crítica racionalista no quiere decir que esta forma de pensar haya sido abolida definitivamente. Las *élites* intelectuales habían descubierto otras mitologías susceptibles de justificar y de articular nuevas concepciones religiosas. Para eso estaban las religiones de misterios de Eleusis y las cofradías órfico-pitagóricas en los Misterios greco-orientales, tan populares en la Roma imperial y en las provincias. Estaban, además, lo que podrían llamarse las mitologías del alma, las soteriologías elaboradas por los neopitagóricos, los neoplatónicos y los gnósticos. Hay que añadir la expansión de los cultos y mitologías solares, las mitologías astrales y funerarias y, asimismo, toda clase de «supersticiones» y «baja mitología» populares.

Hemos recordado estos hechos para que no se piense que la desmitificación de Homero y de la religión clásica había provocado en el mundo mediterráneo un vacío religioso, en que el cristianismo se habría instalado casi sin resistencia. En realidad, el cristianismo chocó con varios tipos de religiosidad. La verdadera resistencia no procedía de la religión y de la mitología «clásicas», alegorizadas y evhemerizadas; su fuerza era ante todo de orden político y cultural; la Ciudad, el Estado, el Imperio, el prestigio de la incomparable cultura grecorromana, constituían un edificio considerable. Pero desde el

punto de vista de la religión viva, este edificio era precario, dispuesto a desmoronarse bajo la expresión de una experiencia religiosa auténtica.

La verdadera resistencia la encontró el cristianismo en las religiones de Misterios y en las soteriologías (que perseguían la salvación del individuo e ignoraban o despreciaban las formas de la religión civil), y, sobre todo, en las religiones y mitologías populares *vivas* del Imperio. Acerca de estas religiones estamos todavía peor informados que sobre la religión popular griega y mediterránea. Sabemos algo de Zalmoxis, de los getas, porque Heródoto ha transmitido sobre él algunas informaciones tomadas de los griegos del Helesponto. Sin este testimonio nos hubiéramos tenido que conformar con alusiones, como para otras divinidades tracias de los Balcanes: Darzales, Bendis, Kotys, etc. Cuando se dispone de informaciones un poco menos sumarias sobre las religiones precristianas de Europa, se da uno cuenta de su complejidad y de su riqueza. Pero como estos pueblos, en tiempos de su paganismo, no produjeron *libros*, no podremos conocer jamás a fondo sus religiones y mitologías originarias.

Y, sin embargo, se trataba de una vida religiosa y de una mitología suficientemente poderosas para resistir a diez siglos de cristianismo y a innumerables ofensivas de las autoridades eclesiásticas. Esta religión tenía una estructura cósmica, y veremos que acabó por ser tolerada y asimilada por la Iglesia. En efecto, el cristianismo rural, especialmente en la Europa meridional y del sudeste, está afectado de una dimensión cósmica.

Para terminar: si la religión y la mitología griegas, radicalmente secularizadas y desmitificadas, han sobrevivido en la *cultura* europea, se debe precisamente al hecho de que se habían expresado mediante obras maestras literarias y artísticas. Por el contrario, las religiones y las mitologías populares, las únicas formas paganas *vivas* en el momento del triunfo del cristianismo (pero de las que no sabemos apenas nada, ya que no tuvieron expresión escrita) han sobrevivido, cristianizadas, en las tradiciones de las poblaciones rurales. Como se trataba esencialmente de una religión de estructura agrícola, cuyas raíces se hunden en el Neolítico, es probable que el folklore europeo conserve aún una herencia prehistórica.

Pero estas supervivencias de los mitos y comportamientos religiosos arcaicos, a pesar de constituir un fenómeno espiritual importante, no tuvieron en el plano cultural más que modestas consecuencias. La revolución operada por la escritura fue irreversible. A partir de entonces, la historia de la cultura no tomará en consideración sino los documentos arqueológicos y los textos escritos. Un pueblo desprovisto de *esta* clase de documentos es tenido como un pueblo sin historia. Las creaciones populares y las tradiciones orales no se valorizarán hasta más tarde, en la época del romanticismo alemán; se trata ya de un interés de anticuario. Las creaciones populares, en que sobreviven aún el comportamiento y el universo míticos, proporcionaron a veces una fuente de inspiración a algunos grandes artistas europeos. Pero tales creaciones populares no desempeñaron jamás un papel importante en la cultura. Han acabado por ser tratadas como «documentos», y, en cuanto tales, solicitan la curiosidad de ciertos especialistas. Para interesar a un hombre moderno, esta herencia tradicional *oral* ha de presentarse bajo la forma de *libro*...

CAPITULO IX

PERVIVENCIAS DEL MITO Y MITOS ENMASCARADOS

CRISTIANISMO Y MITOLOGÍA

Es difícil presentar en unas pocas páginas las relaciones entre el cristianismo y el pensamiento mítico. Estas relaciones plantean varios problemas bien distintos. Ante todo, el equívoco ligado al uso del término «mito». Los primeros teólogos cristianos tomaban este vocablo en el sentido que se había impuesto desde hacía siglos en el mundo grecorromano: el de «fábula, ficción, mentira». En consecuencia, se negaban a ver en la persona de Jesús un personaje «mítico» y en el drama cristológico un «mito». Desde el siglo II, la teología cristiana se vio precisada a defender la historicidad de Jesús a la vez frente a los docetistas y a los gnósticos y frente a los filósofos paganos. Veremos en seguida los argumentos que utilizó para defender su tesis y las dificultades que tuvo que vencer.

El segundo problema es solidario del primero: ya no concierne a la historicidad de Jesús, sino al valor de los testimonios literarios que fundamentan esta historicidad. Orígenes ya se dio cuenta de la dificultad de apoyar sobre documentos incontestables un acontecimiento histórico. En nuestros días, un Rudolf Bultmann afirma que no puede conocerse nada de la vida y de la persona de Jesús, a pesar de que no duda de su existencia histórica. Esta posición metodológica supone que los Evangelios y otros testimonios primitivos están impregnados de «elementos mitológicos» (entendiendo el término en el sentido de «lo que no puede existir»). Que abundan «elementos mitológicos» en los Evangelios es algo evidente. Por otra parte, el cristianismo asimiló pronto símbolos, figuras y rituales de origen judío o mediterráneo. Veremos más adelante la significación de este doble proceso de «judaización» y de «paganización» del cristianismo primitivo.

Añadamos que la presencia masiva de símbolos y elementos cultuales solares o de estructura mistérica en el cristianismo ha animado a algunos eruditos a rechazar la historicidad de Jesús. Han invertido la posición de Bultmann, por ejemplo. En vez de postular, a principios del cristianismo, un personaje histórico del que nada se puede saber, a consecuencia de la «mitología», de la que se le recargó muy pronto, estos sabios postularon, por el contrario, un «mito» que fue «historizado» imperfectamente por las primeras generaciones de cristianos. Para no citar más que los modernos, desde Arthur Drews (1909) y Peter Jensen (1906-1909) a P.-L. Couchoud (1924), eruditos de diferente orientación y competencia han tratado laboriosamente de reconstruir el «mito originario» que habría dado nacimiento a la figura de Cristo y finalmente al cristianismo. Este «mito originario» varía, por lo demás, de un autor a otro. Merecería consagrar un estudio apasionante a estas reconstrucciones tan inteligentes como aventuradas. Traicionan una cierta nostalgia del hombre moderno hacia lo «mítico primordial». (En el caso de P.-L. Couchoud esta exaltación de la no historicidad del mito a expensas de la pobreza del concretismo histórico es evidente.) Pero ninguna de

estas hipótesis no historicistas ha sido aceptada por los especialistas.

Finalmente, un tercer problema se plantea cuando se estudian las relaciones entre el pensamiento mítico y el cristianismo. Se puede formular de la siguiente manera: si los cristianos se han negado a ver en su religión el *mythos* desacralizado de la época helenística, ¿cuál es la situación del cristianismo frente al *mito vivo,* tal como se ha conocido en las sociedades arcaicas y tradicionales? Veremos cómo el cristianismo, tal como ha sido comprendido y vivido en los casi dos milenios de su historia, no puede des-solidarizarse por completo del pensamiento mítico.

HISTORIA Y «ENIGMAS» EN LOS EVANGELIOS

Veamos ahora cómo se las han arreglado los Padres para defender la historicidad de Jesús, tanto frente a los incrédulos paganos como frente a los «heréticos». Cuando se planteó el problema de presentar la vida auténtica de Jesús, es decir, tal como fue conocida y transmitida oralmente por los apóstoles, los teólogos de la Iglesia primitiva se encontraron frente a un cierto número de textos y de tradiciones orales que circulaban en los diferentes medios: Los Padres dieron prueba de espíritu crítico y de orientación «historicista», antes de que se forjara el término, al tener el acierto de negarse a considerar los Evangelios apócrifos y las *logia agrapha* como documentos auténticos. Sin embargo, abrieron la puerta a largas controversias en el seno de la Iglesia y facilitaron la ofensiva de los no cristianos al aceptar no uno sólo, sino cuatro Evangelios. Y como había diferencias entre los Evangelios sinópticos y el Evangelio de Juan, había que explicarlas y justificarlas por la exégesis.

La crisis exegética se desencadenó por Marción en 137. Este proclamaba que existía un único Evangelio auténtico, al principio transmitido oralmente, después redactado y pacientemente interpolado por partidarios entusiastas del judaísmo. Este Evangelio que declaraba como único válido era el de Lucas, reducido por Marción a lo que él consideraba su auténtico núcleo.[1] Marción aplicó el método de los gramáticos grecorromanos, que se veían obligados a distinguir las excrecencias mitológicas de los textos teológicos antiguos. En su réplica a Marción y a los otros gnósticos, los ortodoxos se vieron obligados a utilizar el mismo método.

A principios del siglo II, Elio Theon demostraba en su tratado *Progymnasmata* la diferencia entre mito y narración: el mito es «una exposición falsa que describe algo verdadero», mientras que la narración es «una exposición que describe acontecimientos que tuvieron lugar o pudieron haberlo tenido»[2] . Los teólogos cristianos negaban, evidentemente, que los Evangelios fuesen «mitos» o «historias maravillosas». Justino, por ejemplo, no podía admitir la existencia de riesgo alguno de confundir los Evangelios con las «historias maravillosas». La vida de Jesús era el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, y en cuanto a forma literaria, la de los Evangelios no era la del mito. Más aún: Justino estimaba que se podían ofrecer al lector no cristiano pruebas materiales de la veracidad histórica de los Evangelios. La natividad, por ejemplo, podía demostrarse por «declaraciones de impuestos presentados bajo el procurador Quirino *(ex hypothesi?),* accesibles en Roma un siglo y medio más tarde»[3] . De modo similar, un Taciano o un Clemente de Alejandría consideraban los Evangelios como documentos históricos.

Pero el más importante para nuestro propósito es Orígenes. Este estaba demasiado convencido del valor espiritual de las historias conservadas por los Evangelios para admitir que pudiera entendérselas de una manera groseramente literal, como los simples creyentes y los heréticos —y eso preconizaba la exégesis alegórica—. Pero, obligado a defender al cristianismo frente a Celso, insistió en la historicidad de la vida de Jesús y se esforzó en dar validez a todos los testimonios históricos. Orígenes

critica y rechaza la historicidad del episodio de los mercaderes expulsados del templo. «En la parte de su tratado en que se ocupa de la inspiración y de la exégesis, Orígenes nos dice que allí donde la realidad histórica no concordaba con la verdad espiritual las Escrituras introducían en sus relatos ciertos acontecimientos, unos enteramente irreales, otros susceptibles de producirse, pero que de hecho no se produjeron»[4] . En lugar de «mito» y «ficción», utiliza «enigma» y «parábola»; pero no hay duda de que para él estos términos son equivalentes[5] .

Orígenes reconoce, pues, que los Evangelios presentan episodios que no son históricamente «auténticos», a pesar de ser «verdaderos» en el plano espiritual. Pero, respondiendo a las críticas de Celso, reconoce asimismo la dificultad de probar la historicidad de un acontecimiento histórico. «Tratar de establecer la verdad de cualquier historia como hecho histórico, incluso cuando la historia es verdadera, es una de las tareas más difíciles, y a veces una tarea imposible»[6] .

Orígenes cree, no obstante, que ciertos acontecimientos de la vida de Jesús están suficientemente confirmados por testimonios históricos. Por ejemplo, Jesús fue crucificado delante de un gran número de personas. El temblor de tierra y las tinieblas podían ser confirmadas por la relación histórica de Flegón de Tralles[7] . La Cena es un acontecimiento histórico que puede fecharse con precisión[8] . Asimismo, la prueba de Getsemaní, a pesar de que el Evangelio de Juan no hable de ella (Orígenes explica la razón de este silencio: Juan se interesa más por la divinidad de Jesús, y sabe que Dios el Logos no puede ser tentado). La resurrección es «verdadera» en el sentido histórico del término, porque es un acontecimiento, a pesar de que el cuerpo resucitado no pertenezca ya al mundo físico (el cuerpo resucitado era un cuerpo aéreo, espiritual)[9] .

Orígenes, si bien no duda de la historicidad de la vida, de la pasión y resurrección de Jesucristo, se interesa más por el sentido espiritual, no histórico, del texto evangélico. El verdadero sentido se encuentra «más allá de la historia»[10] . La exégesis debe ser capaz de «desembarazarse de los materiales históricos», pues estos últimos no son sino un «trampolín». Insistir demasiado en la historicidad de Jesús, desatender el sentido profundo de su vida y su mensaje es mutilar el cristianismo. «Los hombres —escribe en su *Comentario al Evangelio de Jesús*— se maravillan cuando consideran los acontecimientos de la vida de Jesús, pero se muestran escépticos cuando se les revela la significación profunda, que se niegan a aceptar como verdadera»[11] .

TIEMPO HISTÓRICO Y TIEMPO LITÚRGICO

Orígenes captó muy bien que la originalidad del cristianismo se debe en primer lugar al hecho de que la Encarnación se efectuó en un Tiempo histórico y no en un Tiempo cósmico. Pero no olvida que el Misterio de la Encarnación no puede reducirse a su historicidad. Por otra parte, al proclamar «a las naciones» la divinidad de Jesucristo, las primeras generaciones de cristianos proclamaban implícitamente su transhistoricidad. No es que se considerara a Jesús como un personaje histórico, sino que se subrayaba ante todo que era Hijo de Dios, el Salvador Universal que había redimido no sólo al hombre, sino también a la Naturaleza. Más aún: la historicidad de Jesús quedó ya transcendida por su ascensión al Cielo y por su reintegración a la Gloria divina.

Al proclamar la Encarnación, la Resurrección y la Ascensión del Verbo, los cristianos estaban convencidos de que no presentaban un nuevo mito. En realidad, utilizaban las categorías del pensamiento mítico. Sin duda, no podían reconocer este pensamiento mítico en las mitologías desacralizadas de sus contemporáneos paganos cultos. Pero es evidente que, para los paleocristianos de todas las confesiones, el centro de toda la vida religiosa lo constituía el drama de Jesucristo. Aunque cumplido en la

Historia, este drama hizo posible la salvación; por consiguiente, no existe más que un solo medio de obtener la salvación: reiterar ritualmente este drama ejemplar e imitar el modelo supremo, revelado por la vida y las enseñanzas de Jesús. Por lo demás, este comportamiento religioso es solidario del pensamiento mítico auténtico.

Hay que añadir inmediatamente que, *por el hecho mismo de ser una religión*, el cristianismo ha debido conservar al menos un comportamiento mítico: el tiempo litúrgico, es decir, la recuperación periódica del *illud tempus* de los «comienzos». «La experiencia religiosa del cristiano se apoya en la *imitación* de Cristo como *modelo ejemplar*, en la repetición litúrgica de la vida, de la muerte y de la resurrección del Señor y en la *contemporaneidad* del cristiano con el *illud tempus* que se abre con la Natividad en Belén y se acaba provisionalmente con la Ascensión.» Por lo demás, como hemos visto, «la imitación de un modelo transhumano, la repetición de un escenario ejemplar y la ruptura del tiempo profano por una abertura que desemboca en el Gran Tiempo, constituyen las notas esenciales del 'comportamiento mítico', es decir, del hombre de las sociedades arcaicas, que encuentra en el mito el origen mismo de su existencia»[12] .

Aunque el Tiempo litúrgico sea un tiempo circular, el cristianismo, fiel heredero del judaísmo, acepta, sin embargo, el tiempo lineal de la Historia: el Mundo fue creado de una vez para siempre y tendrá un solo fin; la Encarnación tuvo lugar una sola vez, en el Tiempo histórico, y habrá un solo Juicio. Desde el principio, el cristianismo ha sufrido influencias múltiples y contradictorias, especialmente las del gnosticismo, judaísmo y «paganismo». La reacción de la Iglesia no fue uniforme. Los Padres sostuvieron una lucha sin descanso frente al acosmismo y esoterismo de la gnosis; sin embargo, conservaron los elementos gnósticos presentes en el Evangelio de Juan, en las Epístolas paulinas y en algunos escritos primitivos. Pero, a pesar de las persecuciones, el gnosticismo no fue nunca extirpado radicalmente, y ciertos mitos gnósticos, más o menos enmascarados, resurgieron en las literaturas escritas y orales de la Edad Media.

En lo que se refiere al judaísmo, proporcionó a la Iglesia un método alegórico de interpretación de las Escrituras y, sobre todo, el modelo por excelencia de la «historización» de las fiestas y los símbolos de la religión cósmica. La «judaización» del cristianismo primitivo equivale a su «historización», a la decisión de los primeros teólogos de unir la historia de la predicación de Jesús y de la naciente Iglesia a la Historia Sagrada del pueblo de Israel. Pero el judaísmo había «historizado» un cierto número de fiestas periódicas y de símbolos cósmicos relacionándolos con acontecimientos importantes de la historia de Israel (cf. la fiesta de los Tabernáculos, la Pascua, la fiesta de las luces de Hanuca, etc.). Los Padres de la Iglesia siguieron por el mismo camino: «cristianizaron» los símbolos, los ritos y los mitos asiáticos y mediterráneos vinculándolos a una «historia santa». Esta «historia santa» se salía, naturalmente, del marco del Antiguo Testamento y englobaba ahora el Nuevo Testamento, la predicación de los apóstoles y, más tarde, la historia de los santos. Un cierto número de símbolos cósmicos —el Agua, el Árbol y la Viña, el arado y el hacha, el barco, el carro, etc.— habían sido ya asimilados por el judaísmo[13] y pudieron integrarse con harta facilidad en la doctrina y la práctica de la Iglesia al recibir un sentido sacramental o eclesiológico.

«CRISTIANISMO CÓSMICO»

Las verdaderas dificultades surgieron más tarde, cuando los misioneros cristianos se enfrentaron, sobre todo en Europa central y occidental, con religiones populares *vivas.* De buen o mal grado se acabó por «cristianizar» a las Figuras divinas y a los mitos «paganos» que no se dejaban extirpar. Un gran número de dioses o de héroes matadores de dragones se convirtieron en San Jorges; los dioses de la tormenta se transformaron en San Elías; las innumerables diosas de la fertilidad se asimilaron a la Virgen o a las santas. Incluso podría decirse que parte de la religión popular de la Europa precristiana ha sobrevivido, disfrazada o transformada, en las fiestas del calendario o en el culto de los santos. La Iglesia ha debido luchar durante más de diez siglos contra el continuo aflujo de elementos «paganos» (entiéndase: pertenecientes a la religión cósmica) en las prácticas y las leyendas cristianas. El resultado de esta lucha encarnizada ha sido más bien modesto, especialmente en el sur y sudeste de Europa, donde el folklore y las prácticas religiosas de las poblaciones rurales presentaban aún, a fines del siglo XIX, figuras, mitos y rituales de la más remota antigüedad, es decir, de la proto-historia[14] .

Se ha reprochado a las Iglesias católica-romana y ortodoxa el haber aceptado tan gran número de elementos paganos. ¿Estaban siempre justificadas estas críticas? Por una parte, el «paganismo» no ha podido sobrevivir más que cristianizado, aunque no fuera más que superficialmente. Esta política de asimilación de un «paganismo» que no se podía aniquilar no constituía una innovación; ya la Iglesia primitiva había aceptado y asimilado una gran parte del calendario sagrado precristiano. Por otra parte, los campesinos, por su propio modo de existir en el Cosmos, no se sentían atraídos por un cristianismo «histórico» y moral. La experiencia religiosa específica de las poblaciones rurales se nutría de lo que podría llamarse un «cristianismo cósmico». Los campesinos de Europa comprendían el cristianismo como una liturgia cósmica. El misterio cristológico implicaba asimismo el destino del Cosmos. «Toda la Naturaleza suspira en la espera de la Resurrección»; es un motivo central tanto de la liturgia pascual como del folklore religioso de la cristiandad oriental. La solidaridad mística con los ritmos cósmicos, violentamente atacada por los profetas del Antiguo Testamento y apenas tolerada por la Iglesia, está en el fondo de la vida religiosa de las poblaciones rurales, especialmente de la Europa del sudeste. Para esta parte de la cristiandad, la «Naturaleza» no es el mundo del pecado, sino la obra de Dios. Después de la Encarnación, el Mundo se restableció en su gloria primera; por esta razón a Cristo y a la Iglesia se les cargó de tantos símbolos cósmicos. En el folklore religioso del sudeste europeo, los sacramentos santifican asimismo la Naturaleza.

Para los campesinos de la Europa oriental, esta actitud, lejos de implicar una «paganización» del cristianismo, era, por el contrario, una «cristianización» de la religión de sus antepasados. Cuando se escriba la historia de esta «teología popular», tal como se puede percibir especialmente en las fiestas periódicas y los folklores religiosos, se dará uno cuenta que el «cristianismo cósmico» no es una nueva forma de paganismo ni un sincretismo pagano-cristiano. Es una creación religiosa original, en la que la escatología y la soteriología adquieren dimensiones cósmicas; el Ser Supremo, Cristo, sin dejar de ser el Pantocrator, desciende sobre la Tierra y visita a los campesinos, como lo hacía, en los mitos de las poblaciones arcaicas, el Ser Supremo antes de transformarse en *deus otiosus;* este Cristo no es «histórico», ya que la conciencia popular no se interesa por la cronología ni la exactitud de los acontecimientos ni la autenticidad de los personajes históricos. Guardémonos de concluir que para las poblaciones rurales Cristo no sea más que un «dios» heredado de los antiguos politeísmos. No existe contradicción entre la imagen del Cristo de los Evangelios y de la Iglesia y la del folklore religioso: la Natividad, las enseñanzas de Jesús y sus milagros, la crucifixión y la resurrección constituyen los temas esenciales de este cristianismo popular. Por otra parte, es un *espíritu cristiano* y no «pagano» el que impregna todas estas creaciones folklóricas:

todo gira alrededor de la salvación del hombre por Cristo; de la fe, de la esperanza y de la caridad; de un Mundo que es «bueno» porque ha sido creado por Dios Padre y ha sido redimido por el Hijo; de una existencia humana que no se repetirá y que no está desprovista de significación; el hombre es libre de escoger el bien o el mal, pero no será juzgado únicamente por esta elección.

No vamos a presentar aquí las principales directrices de esta «teología popular». Pero hay que constatar que el cristianismo cósmico de las poblaciones rurales está dominado por la nostalgia de una Naturaleza santificada por la presencia de Jesús. Nostalgia del Paraíso, deseo de recobrar una Naturaleza transfigurada e invulnerable, al abrigo de los estragos consecutivos a las guerras, a las devastaciones y a las conquistas. Es asimismo la expresión del «ideal» de las sociedades agrícolas, aterrorizadas continuamente por hordas guerreras alógenas y explotadas por las diferentes clases de «señores» más o menos autóctonos. Es una rebelión pasiva contra la tragedia y la injusticia de la Historia; en suma, contra el hecho de que el mal no se revele tan sólo como decisión individual, sino sobre todo como una estructura transpersonal del mundo histórico.

Resumiendo, para volver a nuestro propósito, este cristianismo popular ha prolongado manifiestamente hasta nuestros días ciertas categorías del pensamiento mítico.

MITOLOGÍA ESCATOLOGICA DE LA EDAD MEDIA

En la Edad Media asistimos a un sobresalto del pensamiento mítico. Todas las clases sociales se atribuyen tradiciones mitológicas propias. La caballería, los oficios, los clérigos, los campesinos adoptan un «mito de origen» de su condición o de su vocación y se esfuerzan por imitar un modelo ejemplar. El origen de estas mitologías es múltiple. El ciclo de Arturo y el tema del Graal integran, bajo un barniz cristiano, numerosas creencias célticas, sobre todo en relación con el Otro Mundo. Los caballeros quieren rivalizar con Lancelote o Parsifal. Los trovadores elaboran una mitología de la Mujer y del Amor mediante elementos cristianos, pero sobrepasando o contradiciendo las doctrinas de la Iglesia.

Ciertos movimientos históricos de la Edad Media ilustran de manera particularmente chocante las manifestaciones más típicas del pensamiento mítico. Nos referimos a las exaltaciones milenarias y a los mitos escatológicos que se abrieron paso en las Cruzadas, en los movimientos de un Tanchelm y Eudes de l'Etoile, en la elevación de Federico II al rango de Mesías, en tantos otros fenómenos mesiánicos colectivos, utópicos y prerrevolucionarios brillantemente estudiados por Norman Cohn en su libro *The Pursuif of the Millenium.* Detengámonos un instante en la aureola mitológica de Federico II: el canciller imperial, Pietro della Vigna, presenta a su señor como un Salvador cósmico: el Mundo entero esperaba un cosmocrator semejante, y ahora se han extinguido las llamas del mal, las espadas se han transformado en arados, la paz, la justicia y la seguridad se han instalado sólidamente. «Más aún: Federico posee el poder incomparable de unir los elementos del universo, reconciliando lo caliente con lo frío, lo sólido con lo líquido, todos los contrarios entre sí. Es un mesías cósmico que la tierra, el mar y el aire adoran al unísono. Su advenimiento es obra de una providencia divina; pues el mundo iba a zozobrar, el juicio final era inminente, cuando Dios, en su gran misericordia, nos ha concedido una tregua y ha enviado a este soberano puro para instaurar una edad de paz y de orden y de armonía en los Últimos Días. Que estas expresiones reflejan fielmente el pensamiento personal de Federico, se ve por la carta que dirigió a su pueblo natal, Jesi, cerca de Ancona; muestra en ella claramente que considera su nacimiento como un acontecimiento que tiene para la humanidad el mismo

alcance que el nacimiento de Cristo y a Jesi como un nuevo Belén. Federico es, sin duda, el único de los monarcas de la Edad Media que se creyó divino, en virtud no de su cargo, sino de su misma naturaleza, ni más ni menos que un Dios encarnado»[15] .

La mitología de Federico II no desapareció con su muerte por la simple razón de que no se podía admitir esa muerte: el emperador, se creía, se había retirado a un país lejano o, según la leyenda más popular, dormía bajo el monte Etna. Pero un día se despertaría y vendría a reivindicar su trono. Y, de hecho, treinta y cuatro años después de su muerte, un impostor logró hacerse pasar, en la ciudad de Neuss, por Federico *redivivas.* Incluso después de la ejecución de este seudo Federico en Wetzlar, el mito no perdió su virulencia. En el siglo XV se creía aún que Federico estaba vivo y que viviría hasta el fin del Mundo, que era, en definitiva, el único emperador legítimo y que no habría ningún otro.

El mito de Federico II no es más que un ejemplo ilustre de un fenómeno más difundido y preexistente. El prestigio religioso y la función escatológica de los reyes se han mantenido en Europa hasta el siglo XVII. La secularización del concepto de Rey escatológico no ha abolido la esperanza, metida en lo más hondo del alma colectiva, de una renovación universal operada por el Héroe ejemplar bajo una de sus nuevas formas: el Reformador, el Revolucionario, el Mártir (en nombre de la libertad de los pueblos), el Jefe de Partido. El papel y la misión de los Fundadores y de los Jefes de los movimientos totalitarios modernos comportan un número considerable de elementos escatológicos y soteriológicos. El pensamiento mítico puede sobrepasar y rechazar algunas de sus expresiones anteriores (caídas en desuso por la Historia), adaptarse a las nuevas condiciones sociales y a las nuevas modas culturales, pero no logra extirparse. En cuanto al fenómeno de la Cruzada, Alphonse Dupront ha dejado en claro sus estructuras míticas y su orientación escatológica. «En el centro de una conciencia de Cruzada, tanto en los clérigos como en los no clérigos, está el deber de liberar Jerusalén (...). Lo que con más vigor se expresa en la Cruzada es la doble plenitud de una culminación de los tiempos y de una culminación del espacio humano. En el sentido de que, en el espacio, el signo de la culminación de los tiempos es la reunión de las naciones alrededor de la ciudad sagrada y madre, centro del mundo, Jerusalén»[16] .

De que se trata de un fenómeno espiritual colectivo, de un impulso irracional, se tiene la prueba, entre otras, en las Cruzadas de niños que surgieron de repente en 1212 en Francia del Norte y Alemania. La espontaneidad de estos movimientos parece fuera de dudas: «Nadie las incitaba ni del extranjero ni del país», afirma un testigo contemporáneo[17] . Niños «caracterizados a la vez —rasgos propios de lo extraordinario— por su extrema juventud y su pobreza, especialmente pastorcillos»[18] , se ponen en marcha, y los pobres se unen a ellos. Llegan quizá a treinta mil y avanzan procesionalmente, cantando. Cuando se les preguntaba adonde iban, respondían: «A Dios». Según un cronista contemporáneo, «su intención era atravesar el mar y, lo que los poderosos y reyes no habían hecho, rescatar el sepulcro de Cristo»[19] . El clero se había opuesto a esta leva de niños. La cruzada francesa acaba en catástrofe: llegados a Marsella, se embarcan en siete grandes barcos, pero dos de éstos naufragan a consecuencia de una tempestad a la altura de Cerdeña y todos los pasajeros desaparecen. En cuanto a los cinco navíos restantes, sus dos pérfidos armadores los condujeron hasta Alejandría y allí vendieron a los niños a los jefes sarracenos y a los mercaderes de esclavos.

La Cruzada alemana presenta el mismo esquema. Una crónica contemporánea cuenta que en 1212 «apareció un niño llamado Nicolás, que agrupó en torno suyo una multitud de niños y de mujeres. Afirmaba que, por mandato de un ángel, debía dirigirse con ellos a Jerusalén para liberar la cruz del Señor, y que el mar, como antiguamente al pueblo israelita, les dejaría pasar andando»[20] . Además, no iban armados. Partiendo de la región de Colonia, descendieron el Rin, atravesaron los Alpes y alcanzaron Italia del

Norte. Algunos llegaron a Génova y a Pisa, pero fueron rechazados. A los que lograron llegar a Roma se les obligó a reconocer que ninguna autoridad les respaldaba. El Papa desaprobaba su proyecto y los jóvenes cruzados tuvieron que desandar el camino recorrido. Como expresa el cronista en los *Annales Carbacenses,* «regresaron hambrientos y descalzos, uno a uno y en silencio». Nadie les ayudó. Otro testigo escribe: «Gran parte de ellos yacían muertos de hambre en las ciudades, en las plazas públicas, y nadie les daba sepultura»[21] .

A justo título, P. Alphandéry y A. Dupront reconocieron en estos movimientos la elección del niño en la piedad popular. Se trata a la vez del mito de los Inocentes, la exaltación del niño por Jesús y la reacción popular contra la cruzada de los Barones, la misma reacción que se abrió paso en las leyendas cristalizadas en torno a los «Tafures» de las primeras Cruzadas[22] . «La reconquista de los Santos Lugares no puede esperarse más que del milagro, y el milagro no puede ya producirse más que a favor de los más puros: de los niños y de los pobres»[23] .

SUPERVIVENCIAS DEL MITO ESCATOLOGICO

El fracaso de las Cruzadas no destruyó las esperanzas escatológicas. En su *De monarchia Hispanica* (1600), Tommaso Campanella suplicaba al Rey de España que financiara una nueva Cruzada contra el Imperio turco y fundara, después de la victoria, la Monarquía Universal. Treinta años más tarde, en la *Ecloga* dedicada a Luis XIII y Ana de Austria para celebrar el nacimiento del futuro Luis XIV, Tommaso Campanella profetiza a la vez la *recuperado Terrae Sanctae y* la *renovatio saeculi.* El joven Rey va a conquistar toda la Tierra en mil días, derribando a los monstruos, es decir, sometiendo a los reinos de infieles y liberando a Grecia. Mahoma será expulsado fuera de Europa; Egipto y Etiopía volverán a ser cristianas, los tártaros, los persas, los chinos y todo el Oriente se convertirán. Todos los pueblos formarán una sola cristiandad y este Universo regenerado tendrá un solo centro: Jerusalén. «La Iglesia —escribe Campanella— comenzó en Jerusalén y a Jerusalén volverá después de haber dado la vuelta al mundo»[24]. En su tratado *La prima e la seconda resurrezione,* Tommaso Campanella no considera ya, como San Bernardo, la conquista de Jerusalén como una etapa hacia la Jerusalén celeste, sino como la instauración del reino mesiánico[25] .

Sería inútil multiplicar los ejemplos. Pero conviene subrayar la continuidad entre las concepciones escatológicas medievales y las diferentes «filosofías de la Historia» del Iluminismo y del siglo XIX. Desde hace una treintena de años se empieza a medir el papel excepcional de las «profecías» de Joaquín de Fiore en el nacimiento y la estructura de todos estos movimientos mesiánicos, surgidos en el siglo XIII y que se prolongan, bajo formas más o menos secularizadas, hasta el siglo XIX[26] . La idea central de Joaquín, la entrada inminente del mundo en la tercera época de la Historia, que será la época de la libertad, ya que se realizará bajo el signo del Espíritu Santo, tuvo una repercusión considerable. Esta idea contradecía la teología de la Historia aceptada por la Iglesia desde San Agustín. Según la doctrina corriente, al haber alcanzado la perfección la Iglesia sobre la Tierra, ya no hay lugar para una *renovatio* en el porvenir. El único acontecimiento decisivo será la segunda venida de Cristo y el Juicio Final. Joaquín de Fiore reintroduce en el cristianismo el mito arcaico de la regeneración universal. Cierto es que no se trata ya de una regeneración periódica y repetible indefinidamente. Y no es menos cierto que Joaquín concibe la tercera época como el reino de la libertad, bajo la dirección del Espíritu Santo, lo que implica una superación del cristianismo histórico y, como última consecuencia, la abolición de las reglas y las instituciones existentes.

No hay espacio aquí para presentar los diferentes movimientos escatológicos de

inspiración joaquinita. Pero vale la pena el evocar ciertas prolongaciones inesperadas de las ideas del profeta calabrés. Entre ellas, la tesis que desarrolla Lessing, en su *Educación de la raza humana*, de una revelación continua y progresiva que acaba en una tercera época. Lessing concebía, es cierto, esta tercera edad como el triunfo de la razón por medio de la educación; pero no entraba en ella menos, según su opinión, el cumplimiento de la revelación cristiana, y se refiere con simpatía y admiración a «ciertos entusiastas de los siglos XIII y XIV», cuyo único error fue proclamar demasiado pronto el «nuevo evangelio eterno»[27] . La resonancia de las ideas de Lessing fue considerable, y a través de los sansimonianos influyó probablemente en Augusto Comte y su doctrina de los tres estados. Fichte, Hegel, Schelling están influidos, aunque por razones diferentes, por el mito joaquinita de una tercera época inminente que renovará y completará la historia. Por su conducto, este mito escatológico ha influido en algunos escritores rusos, especialmente en Krasinsky, con su *Tercer reino del Espíritu, y* Merejkowsky, autor del *Cristianismo del Tercer Testamento*[28] . Bien es verdad que de ahora en adelante lo que nos encontramos son ideologías y fantasías semifilosóficas y ya no la espera escatológica del reino del Espíritu Santo. Pero el mito de la renovación universal, en plazo más o menos próximo, se puede discernir aún en todas estas teorías y fantasías.

«LOS MITOS DEL MUNDO MODERNO»

Ciertos «comportamientos míticos» perduran aún ante nuestros ojos. No se trata de «supervivencias» de una mentalidad arcaica, sino que ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano. Hemos discutido, en otra ocasión, algunos «mitos del mundo moderno»[29] . El problema es complejo y atrayente; no se puede pretender resumir en unas páginas la materia de un volumen. Nos limitaremos a un resumen de algunos aspectos de las «mitologías modernas».

Se ha visto la importancia, en las sociedades arcaicas, del «retorno a los orígenes», efectuado, por otra parte, por múltiples vías. Este prestigio del «origen» ha perdurado en las sociedades europeas. Cuando se emprendía una innovación, ésta se concebía o se presentaba como un retorno al origen. La Reforma inauguró el retorno a la Biblia y ambicionó revivir la experiencia de la Iglesia primitiva, es decir, de las primeras comunidades cristianas. La Revolución francesa tomó como paradigmas a los romanos y a los espartanos. Los inspiradores y los jefes de la primera revolución europea radical y victoriosa, que marcaba, más que el fin de un régimen, el fin de un ciclo histórico, se consideraban los restauradores de las antiguas virtudes exaltadas por Tito Livio y Plutarco.

En los albores del mundo moderno, el «origen» gozaba de un prestigio casi mágico. Tener un «origen» bien establecido significaba, en definitiva, prevalerse de un noble origen. «¡Nuestro origen está en Roma!», repetían con orgullo los intelectuales rumanos de los siglos XVIII y XIX. La conciencia de la descendencia latina se acompañaba, en ellos, de una especie de participación mística de la grandeza de Roma. La *intelligentsia* húngara encontraba la justificación de la antigüedad, de la nobleza y la misión histórica de los magiares en el mito de origen de Hunor y Magor y en la *saga* heroica de Arpad. A principios del siglo XIX, el espejismo del «origen noble» incita, en toda la Europa central y sudoriental, una verdadera pasión por la historia nacional, especialmente por las fases más antiguas de esta historia. «¡Un pueblo sin historia (leed: sin ‘documentos históricos’ o sin historiografía) es como si no existiera!» Se reconoce esta ansiedad en todas las historiografías nacionales de Europa central y oriental. Una pasión tal era, ciertamente, consecuencia del despertar de las nacionalidades en esta parte de Europa y se transformó muy pronto en un instrumento de propaganda y de

lucha política. Pero el deseo de probar el «origen noble» y la «antigüedad» de su pueblo dominaba hasta tal punto el sudeste europeo que, salvo algunas excepciones, todas las historiografías respectivas se han confinado en la historia nacional y han desembocado finalmente en un provincialismo cultural.

La pasión por el «origen noble» explica asimismo el mito racista de los «arios», periódicamente revalorizado en Occidente, sobre todo en Alemania. Los contextos sociopolíticos de este mito son demasiado conocidos para que se insista en ello. Lo que nos interesa aquí es que el «ario» representaba a la vez al antepasado «primordial» y al «héroe» noble revestido de todas las virtudes que obsesionaban aún a aquellos que no lograban reconciliarse con el ideal de las sociedades surgidas de las revoluciones de 1789 y 1848. El «ario» era el modelo ejemplar a imitar para recuperar la «pureza» racial, la fuerza física, la nobleza, la moral heroica de los «comienzos» gloriosos y creadores.

En cuanto al comunismo marxista, no se han dejado de poner de relieve sus estructuras escatológicas y milenaristas. Hemos señalado hace poco que Marx había vuelto a tomar uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, es decir, el papel redentor del Justo (en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos están llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo. «En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la consiguiente desaparición de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro, que, de acuerdo con tradiciones múltiples, caracteriza el comienzo y el fin de la Historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeocristiana: por una parte, el papel profético y la función soteriológica que concede al proletariado; por otra, la lucha final entre el Bien y el Mal, que puede fácilmente ponerse en relación con el conflicto apocalíptico entre Cristo y el Anticristo, seguido de la definitiva victoria del primero. Incluso es significativo que Marx recoja en su doctrina la esperanza escatológica judeocristiana de un *fin absoluto de la Historia;* en esto se separa de otros filósofos historicistas (por ejemplo, Croce u Ortega y Gasset), para los que las tensiones de la Historia son consustanciales a la condición humana y, por tanto, no pueden ser abolidas jamás totalmente»[30] .

MITOS Y «MASS-MEDIA»

Recientes investigaciones han puesto en claro las estructuras míticas de las imágenes y de los comportamientos impuestos a las colectividades por la vía de los *mass-media.* Este fenómeno se da, sobre todo, en los Estados Unidos[31] . Los personajes de los *comics strips* (historietas ilustradas) presentan la versión moderna de los héroes mitológicos o folklóricos. Encarnan hasta tal punto el ideal de una gran parte de la sociedad, que los eventuales retoques impuestos a su conducta o, aún peor, a su muerte provocan verdaderas crisis entre los lectores; éstos reaccionan violentamente y protestan, enviando millares de telegramas a los autores de los *comics strips* y a los directores de los periódicos. Un personaje fantástico, *Superman,* se ha hecho extraordinariamente popular gracias, sobre todo, a su doble identidad: descendido de un planeta desaparecido a consecuencia de una catástrofe, y dotado de poderes prodigiosos, *Superman* vive en la Tierra con la apariencia modesta de un periodista, Clark Kent; se muestra tímido, eclipsado, dominado por su colega Lois Lane. Este disfraz humillante de un héroe cuyos poderes son literalmente ilimitados repite un tema mítico bien conocido. Si se va al fondo de las cosas, el mito de *Superman* satisface las nostalgias secretas del hombre moderno que, sabiéndose frustrado y limitado, sueña con revelarse un día como un «personaje excepcional», como un «héroe».

La novela policíaca se prestaría a observaciones análogas: por una parte, se

asiste a la lucha ejemplar entre el Bien y el Mal, entre el Héroe (= el detective) y el criminal (encarnación moderna del demonio). Por otra parte, por un proceso inconsciente de proyección y de identificación, el lector participa del misterio y del drama, tiene la sensación de participar personalmente en una acción paradigmática, es decir, peligrosa y heroica.

Se ha demostrado asimismo la mitificación de personalidades por medio de los *mass-media,* su transformación en imagen ejemplar. «Lloyd Warner nos cuenta, en la primera parte de su libro, *The Living and the Dead,* la creación de un personaje de este género. Biggy Muldoon, un político de la Yankee City, se convirtió en héroe nacional a causa de su pintoresca oposición a la aristocracia de Hill Street, de tal manera que la prensa y la radio le fabricaron la imagen popular de semidiós. Se mostraba como un cruzado del pueblo lanzado al asalto de la riqueza. Después, al cansarse el público de esta imagen, los *mass-media* transformaron complacientemente a Biggy en un bribón, político corrompido, que explotaba en provecho suyo la miseria pública. Warner muestra que el verdadero Biggy difería considerablemente de una y otra imagen, pero el hecho es que se vio obligado a modificar su comportamiento para conformarse a una imagen y borrar la otra»[32] .

Se descubrirían comportamientos míticos en la obsesión del «éxito», tan característica de la sociedad moderna, y que traduce el oscuro deseo de trascender los limites de la condición humana; en el éxodo hacia «Suburbia», en que puede vislumbrarse la nostalgia de la «perfección primordial»; en el desencadenamiento afectivo de lo que se ha llamado el «culto del coche sagrado». Como hace notar Andrew Greeley, «basta con visitar el salón anual del automóvil para reconocer una manifestación religiosa profundamente ritualizada. Los colores, las luces, la música, la reverencia de los adoradores, la presencia de las sacerdotisas del templo (las maniquíes), la pompa y el lujo, el derroche de dinero, la masa compacta —todo esto constituiría en otra civilización un oficio auténticamente litúrgico— (...). El culto del automóvil sagrado tiene sus fieles y sus iniciados. El gnóstico no esperaba con más impaciencia la revelación oracular que el adorador del automóvil los primeros rumores sobre los nuevos modelos. Es en ese momento del ciclo periódico anual cuando los pontífices del culto —los vendedores de automóviles— cobran una importancia nueva, al mismo tiempo que una multitud ansiosa espera impacientemente el advenimiento de una nueva forma de salvación»[33] .

Se ha insistido menos en lo que se llamarían los mitos de la *élite,* especialmente los que cristalizan en torno a la creación artística y su repercusión cultural y social. Precisemos de antemano que estos mitos han logrado «imponerse fuera de los círculos cerrados de los iniciados merced sobre todo al complejo de inferioridad del público y de los procedimientos artísticos oficiales. La incomprensión agresiva del público, de los críticos y de las representaciones oficiales del arte hacia un Rimbaud o un Van Gogh, las consecuencias desastrosas que tuvo, sobre todo para los coleccionistas y los museos, la indiferencia hacia los movimientos innovadores, desde el impresionismo al cubismo y al surrealismo, han constituido duras lecciones tanto para los críticos y el público como para los comerciantes de cuadros, las administraciones de los museos y los coleccionistas. Hoy, su único miedo es no ser lo suficientemente avanzados, el no adivinar a tiempo el genio en una obra a primera vista ininteligible. Jamás quizá en la historia de un artista ha sido tan cierto como hoy que cuanto más audaz, iconoclasta, absurdo e inaccesible sea, tanto más se reconocerá su valía, se le mimará, se le idolatrará. En algunos países se ha llegado a un academicismo de «vanguardia»; hasta tal punto que toda experiencia artística que no tenga en cuenta este nuevo conformismo corre el riesgo de ser sofocada o de pasar inadvertida.

El mito del artista maldito, que obsesionó al siglo XIX, hoy día ha desaparecido. Especialmente en los Estados Unidos, pero también en Europa occidental, la

exageración y la provocación han cesado desde hace tiempo de perjudicar al artista. Se le pide más bien que se conforme con su imagen mítica, que sea extraño, irreductible, y que «haga algo nuevo». Es en el arte el triunfo absoluto de la revolución permanente. Ni siquiera se puede decir que esté todo permitido: toda innovación se la declara de antemano genial por decreto y se iguala a las innovaciones de un Van Gogh o de un Picasso, ya se trate de un anuncio hecho tiras o de una lata de sardinas firmada por el artista.

La significación de este fenómeno cultural es tanto más considerable cuanto que, quizás por primera vez en la historia del arte, no existe tensión entre artistas, críticos, coleccionistas y público. Todos están de acuerdo siempre y mucho antes de la creación de una nueva obra o del descubrimiento de un artista desconocido. Tan sólo importa una cosa: no correr el riesgo de tener que confesar un día que no se ha comprendido la importancia de una nueva experiencia artística.

Acerca de esta mitología de las *élites* modernas, nos limitaremos a unas observaciones. Señalemos primero la función redentora de la «dificultad», tal como se encuentra especialmente en las obras de arte moderno. Si la *élite* se apasiona por *Finnegan's Wake,* por la música atonal o por la chafarrinada pictórica, es también porque tales obras representan mundos cerrados, universos herméticos donde no se penetra más que al precio de enormes dificultades arcaicas y tradicionales. Se tiene, por una parte, la sensación de una «iniciación», iniciación casi desaparecida del mundo moderno; por otra, se hace gala ante los ojos de los «otros», de la «masa», de pertenecer a una minoría secreta; no ya a una «aristocracia» (las *élites* modernas se inclinan hacia la izquierda), sino a una gnosis, que tiene el mérito de ser a la vez espiritual y secular, y se opone tanto a los valores oficiales como a las Iglesias tradicionales. Mediante el culto de la originalidad extravagante, de la dificultad, de la incomprensibilidad, las *élites* señalan su despego del universo banal de sus padres, rebelándose contra ciertas filosofías contemporáneas de la desesperación.

En el fondo, la fascinación por la dificultad, es decir, la incomprensibilidad de las obras de arte, traiciona el deseo de descubrir un nuevo sentido, secreto, desconocido hasta ahora, del Mundo y de la existencia humana. Se sueña con ser «iniciado», con llegar a penetrar el sentido oculto de todas estas destrucciones de lenguajes artísticos, de todas estas experiencias «originales» que parecen, a primera vista, no tener nada en común con el arte. Los anuncios rasgados, las telas vacías, quemadas o agujereadas con un cuchillo, los «objetos de arte» que explotan en el barnizado, los espectáculos improvisados en que se sacan a suerte las réplicas de los actores, todo esto *debe de tener* una significación, al igual que ciertas palabras incomprensibles de *Finnegan's Wake* se revelan, para los iniciados, provistas de múltiples valores y de una extraña belleza cuando se descubre que derivan de vocablos neogriegos o svahili, desfigurados por consonantes aberrantes y enriquecidos por alusiones secretas a posibles juegos de palabras cuando se pronuncian rápidamente en voz alta.

Bien es verdad que todas las experiencias revolucionarias auténticas del arte moderno reflejan ciertos aspectos de la crisis espiritual o simplemente de la crisis de conocimiento y de la creación artística. Pero lo que nos interesa aquí es que las *élites* encuentran en la extravagancia y en la ininteligibilidad de las obras modernas la posibilidad de una gnosis iniciática. Es un «nuevo mundo» lo que se está reconstruyendo sobre las ruinas y los enigmas, un mundo casi privado, que se quería para sí y para un puñado de iniciados. Pero el prestigio de la dificultad y de la incomprensibilidad es tal que, muy pronto, el «público» se ve conquistado a su vez y proclama su adhesión total a los descubrimientos de la *élite.*

La destrucción de los lenguajes artísticos la llevó a cabo el cubismo, el dadaísmo y el surrealismo, el dodecafonismo y la «música concreta», James Joyce, Becket y Ionesco. A los epígonos no les queda más que encarnizarse en demoler lo que ya está en

ruinas. Como recordamos en un capítulo precedente, los creadores auténticos no aceptan instalarse en los escombros. Todo nos lleva a creer que la reducción de los «universos artísticos» al estado primordial de *materia prima* no es más que un momento en un proceso más complejo; como en las concepciones cíclicas de las sociedades arcaicas y tradicionales, al «caos», a la regresión de todas las formas a lo indistinto de la *materia prima,* les sigue una nueva creación equiparable a una cosmogonía.

La crisis de las artes modernas no interesa más que subsidiariamente a nuestro propósito. Sin embargo, debemos detenernos un instante en la situación y el papel de la literatura, especialmente de la literatura épica, que no carece de relación con la mitología y los comportamientos míticos. Se sabe que el relato épico y la novela, como los demás géneros literarios, prolongan en otro plano y con otros fines la narración mitológica. En ambos casos se trata de contar una historia significativa, de relatar una serie de acontecimientos dramáticos que tuvieron lugar en un pasado más o menos fabuloso. Sería inútil recordar el largo y complejo proceso que transformó la «materia mitológica» en «tema» de narración épica. Lo que hay que subrayar es que la prosa narrativa, la novela especialmente, ha ocupado, en las sociedades modernas, el lugar que tenía la recitación de los mitos y de los cuentos en las sociedades tradicionales y populares. Aún más: es posible desentrañar la estructura «mítica» de ciertas novelas modernas, se puede demostrar la supervivencia literaria de los grandes temas y de los personajes mitológicos. (Esto se verifica, ante todo, para el tema iniciático, el tema de las pruebas del Héroe-Redentor y sus combates contra los monstruos, las mitologías de la Mujer y de la Riqueza.) En esta perspectiva podría decirse que la pasión moderna por las novelas traiciona el deseo de oír el mayor número posible de «historias mitológicas» desacralizadas o simplemente disfrazadas bajo formas «profanas».

Otro hecho significativo: la necesidad de leer «historias» y narraciones que podrían llamarse paradigmáticas, puesto que se desarrollan según un modelo tradicional. Cualquiera que sea la gravedad de la crisis actual de la novela, es incuestionable que la necesidad de introducirse en universos «extranjeros» y de seguir las peripecias de una «historia» parece consustancial a la condición humana y, por consiguiente, irreductible. Hay en ella una exigencia difícil de definir, a la vez deseo de comunicarse con los «otros», los «desconocidos», y de compartir sus dramas y sus esperanzas, y deseo de enterarse de lo que *ha podido pasar.* Difícilmente se puede concebir un ser humano que no sienta la fascinación del «relato», de la narración de acontecimientos significativos, de lo que ha sucedido a hombres provistos de la «doble realidad» de los personajes literarios (que a la vez reflejan la realidad histórica y psicológica de los miembros de una sociedad moderna y disponen del poder mágico de una creación imaginaria).

Pero la «salida del Tiempo» operada por la lectura —particularmente la lectura de novelas— es lo que acerca más la función de la literatura a la de las mitologías. El tiempo que se «vive» al leer una novela no es sin duda el que se reintegra, en una sociedad tradicional, al escuchar un mito. Pero, tanto en un caso como en otro, se «sale» del tiempo histórico y personal y se sumerge uno en un tiempo fabuloso, transhistórico. El lector se enfrenta a un tiempo extranjero, imaginario, cuyos ritmos varían indefinidamente, pues cada relato tiene su propio tiempo, específico y exclusivo. La novela no tiene acceso al tiempo primordial de los mitos, pero, en la medida en que narra una historia verosímil, el novelista utiliza un tiempo *aparentemente histórico* y, sin embargo, condensado o dilatado, un tiempo que dispone de todas las libertades de los mundos imaginarios.

Se adivina en la literatura, de una manera aún más fuerte que en las otras artes, una rebelión contra el tiempo histórico, el deseo de acceder a otros ritmos temporales que no sean aquel en el que se está obligado a vivir y a trabajar. Uno se pregunta si este deseo de trascender su propio tiempo —personal e histórico— y de sumergirse en un tiempo «extranjero», ya sea extático o imaginario, se extirpará alguna vez. Mientras

subsista este deseo, puede decirse que el hombre moderno conserva aún al menos ciertos residuos de un «comportamiento mitológico». Las huellas de tal comportamiento mitológico se vislumbran también en el deseo de recobrar la intensidad con la que se ha vivido, o conocido, una cosa *por primera vez;* de recuperar el pasado lejano, la época beatífica de los «comienzos».

Como sería de esperar, es siempre la misma lucha contra el Tiempo, la misma esperanza de librarse del peso del «Tiempo muerto», del Tiempo que aplasta y que mata.

APÉNDICE I

LOS MITOS Y LOS CUENTOS DE HADAS[1]

Jan de Vries acaba de publicar un librito sobre los cuentos de hadas (Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen,* besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos, Helsinki, 1954). Como indica el título, sus reflexiones se dirigen especialmente a las relaciones de los cuentos populares con la *saga* heroica y el mito. Tema inmenso, temible, con el que nadie podía enfrentarse con más calificaciones que el eminente germanista y folklorista holandés. Este librito no pretende agotar en 180 páginas todos los aspectos del problema. No constituye en modo alguno un manual. El autor se ha propuesto establecer el balance provisional de un siglo de investigaciones y, sobre todo, indicar las nuevas perspectivas, abiertas desde hace poco al especialista en cuentos populares. Se sabe que su interpretación ha tomado recientemente gran incremento. Por una parte, los folkloristas han aprovechado los progresos realizados por la etnología, la historia de las religiones y la psicología profunda. Por otra, los propios especialistas de cuentos populares han hecho un sensible esfuerzo para someter sus investigaciones a un método más riguroso; prueba de ello son los penetrantes estudios de un André Jolles o de un Max Lüthi.

Jan de Vries se ha propuesto presentar todo este movimiento antes de exponer sus puntos de vista sobre las relaciones entre el mito, la *saga* y el cuento popular. El debate se abre naturalmente con el examen de la «escuela finlandesa». Los méritos de ésta son demasiado conocidos para que se tenga que volver sobre ellos. Los eruditos escandinavos han proporcionado un trabajo preciso y considerable: han registrado y clasificado todas las variantes de un cuento, han tratado de reconstruir sus vías de difusión. Pero estas investigaciones formales y estadísticas no han resuelto ningún problema esencial. La escuela finlandesa ha creído poder llegar, por el minucioso estudio de las variantes, a la «forma primordial» *(Urform)* de un cuento. Desgraciadamente, era una ilusión: en la mayoría de los casos, la *Urform* no era más que una de las múltiples «pre-formas» transmitidas hasta nosotros. Esa famosa «forma primordial» —que ha obsesionado a toda una generación de investigadores— no gozaba más que de una existencia hipotética (J. de Vries, pág. 20).

El autor se ocupa a continuación del folklorista francés Paul Saintyves y de su teoría ritualista. El principal libro de Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (1923), se lee aún con provecho e interés, a pesar de las lagunas de su información y sus confusiones metodológicas. Hay que convenir que su elección no fue afortunada. Los cuentos de Perrault no constituyen siempre un material válido para el estudio comparativo. El cuento del *Gato con botas,* por ejemplo, no está atestiguado ni en Escandinavia ni en Alemania; en este último país aparece bastante tarde y bajo la influencia de Perrault. Por lo menos, Saintyves ha tenido el mérito de reconocer en los cuentos motivos rituales que perduran aún hoy en las instituciones religiosas de los pueblos primitivos. Por el contrario, se ha equivocado por completo al descubrir en los cuentos el «texto» que acompañaba al rito (De Vries, pág. 30). En un libro que, desgraciadamente, ha escapado a la atención de Jan de Vries, *Las raíces históricas de los cuentos maravillosos* («Istoritcheskie korni volshenboi skaski», Leningrado, 1946),

el folklorista soviético V. la. Propp ha recogido y desarrollado la hipótesis ritualista de Saintyves. Propp ve en los cuentos populares el recuerdo de los ritos de iniciación totémicos. La estructura iniciática de los cuentos es evidente y nos ocupará más adelante. Pero todo el problema está en saber si el cuento describe un sistema de ritos procedente de un estadio preciso de cultura o si su escenario iniciático es «imaginario» en el sentido de que no está unido a un contexto histórico-cultural, sino que expresa más bien un comportamiento antihistórico, arquetípico de la *psyche* Para atenerse a un ejemplo, Propp habla de iniciaciones totémicas; este tipo de iniciaciones estaba rigurosamente vedado a las mujeres; por otra parte, el personaje principal de los cuentos eslavos es precisamente una mujer: la Vieja Hechicera, la Baba Jaga. Dicho de otro modo: no encontraremos jamás en los cuentos el recuerdo exacto de un cierto estadio de cultura; los estilos culturales, los ciclos culturales, los ciclos históricos están en ellos reflejados con telescopio. No subsisten más que las estructuras de un comportamiento ejemplar, a saber: susceptible de ser vivido en una multitud de ciclos culturales y momentos históricos.

La hipótesis de W. E. Peuckert, brillantemente discutida por Jan de Vries (págs. 30 ss.), se enfrenta con análogas dificultades. Según este erudito, los cuentos se formarían en el Mediterráneo oriental durante la época neolítica: conservarían aún la estructura de un complejo sociocultural que englobaría el matriarcado, la iniciación y los ritos de matrimonio característicos de los agricultores. Peuckert relaciona las pruebas impuestas al héroe de un cierto tipo de cuentos para poder casarse con la hija del demonio con las costumbres extramatrimoniales en vigor entre los agricultores: para obtener su esposa el pretendiente debe segar un campo, construir una casa, etc. Pero, según observa Jan de Vries, las pruebas tendentes a la boda están atestiguadas también en la epopeya (por ejemplo, *Râmâyana)* y en la *saga* heroica. Por lo demás, es difícil integrar la *saga,* poesía esencialmente aristocrática, en el horizonte cultural de los cultivadores. La relación genética: pruebas matrimoniales del tipo campesino-conde, no se impone. Por otra parte, Peuckert busca el «origen» de los cuentos en el Oriente Próximo protohistórico, en razón de su extraordinaria riqueza económica y del florecimiento sin precedentes que en él conocieron los cultos de la fecundidad y el simbolismo sexual; los análisis de Max Lüthi han demostrado que el erotismo no desempeña, por el contrario, ningún papel en los cuentos.

Jan de Vries discute ampliamente la hipótesis de C. W. Von Sydow sobre el origen indoeuropeo de los cuentos maravillosos (págs. 48 ss.; 60 ss.). Las dificultades de tal hipótesis son tan evidentes que eximen de insistir en ellas, y el propio Von Sydow se ha visto obligado a modificar sus puntos de vista. Ahora se inclina a retrotraer el «nacimiento» de los cuentos a un pasado aún más remoto, precisamente a la cultura megalítica preindoeuropea. En un reciente estudio, *Märchen und Megalithreligion (Paideuma*, V, 1950), Otto Huth se ha apropiado de este punto de vista, y es lástima que Jan de Vries no haya juzgado necesario examinarlo. Según Otto Huth, los dos motivos dominantes de los cuentos, el viaje al más allá y las bodas de tipo real, pertenecerían a la «religión megalítica». Se está de acuerdo generalmente en localizar el centro originario de la cultura megalítica en España y África del Norte occidental; desde allí, las ondas megalíticas llegaron hasta Indonesia y Polinesia. Esta difusión a través de tres continentes explicaría, según Huth, la enorme circulación de los cuentos. Por desgracia, esta nueva hipótesis es tanto menos convincente por cuanto que nuestra ignorancia de la «religión megalítica» protohistórica es casi total.

El profesor De Vries pasa bastante rápidamente sobre las explicaciones propuestas por los psicólogos, al subrayar sobre todo las contribuciones de Jung (págs. 34 ss.). Acepta el concepto jungiano del arquetipo como estructura del inconsciente colectivo; pero recuerda, a justo título, que el cuento no es una creación inmediata y espontánea del inconsciente (como el sueño, por ejemplo): es ante todo una «forma

literaria», como la novela o el drama. El psicólogo no presta atención a la historia de los motivos folklóricos y a la evolución de los temas literarios populares; siente la tentación de trabajar con esquemas abstractos. Estos reproches tienen su fundamento. Con tal que no se olvide que el psicólogo de las profundidades utiliza una escala que le es propia y se sabe que «es la escala la que crea el fenómeno». Todo lo que un folklorista puede objetar a un psicólogo es que sus resultados no resuelven *su* problema; no sirven más que para sugerirle nuevas vías de investigación.

La segunda parte del libro está consagrada a los puntos de vista personales de Jan de Vries. Una serie de felices análisis (págs. 38 ss.) demuestran que la explicación de la *saga* (la de los Argonautas, la de Sigfrido) no está en los cuentos, sino en los mitos. El problema del poema de Sigfrido no es el saber cómo salió de restos de leyendas y de «motivos» folklóricos, sino cómo de un prototipo histórico ha podido nacer una biografía fabulosa. El autor recuerda muy a propósito que una *saga* no es un conglomerado de una polvareda de «motivos»; la vida de un héroe constituye un todo, desde su nacimiento a su muerte trágica (pág. 125). La epopeya heroica no pertenece a la tradición popular; es una forma poética creada en los medios aristocráticos. Su universo es un mundo ideal, situado en una edad de oro, igual al mundo de los Dioses. La *saga* linda con el mito y no con el cuento. Muy a menudo es difícil decidir si la *saga* cuenta la vida heroizada de un personaje histórico o, por el contrario, un mito secularizado. Ciertamente, los mismos arquetipos —es decir, las mismas figuras y situaciones ejemplares— reaparecen indiferentemente en los mitos, la *saga y* los cuentos. Pero, mientras que el héroe de la *saga* acaba de una manera trágica, el cuento tiene siempre un desenlace feliz (pág. 156). El autor insiste asimismo en otra diferencia, que le parece capital, entre el cuento y la *saga:* ésta acepta aún el mundo mítico; el cuento se separa de él (pág. 175). En la *saga*, el héroe se sitúa en un mundo gobernado por los Dioses y el destino. Por el contrario, el personaje de los cuentos aparece emancipado de los Dioses; sus protectores y sus compañeros bastan para asegurarle la victoria. Este despego, casi irónico, del mundo de los Dioses lo acompaña una total ausencia de problemática. En los cuentos, el mundo es simple y transparente. Pero, observa Jan de Vries, la vida real no es simple ni transparente, y se pregunta en qué momento histórico la existencia no se sentía aún como catástrofe. Piensa en el mundo homérico, en la época en que el hombre comenzaba ya a despegarse de los Dioses tradicionales, sin buscar aún refugio en las religiones mistéricas. Es en un mundo así —o en otras civilizaciones en una situación espiritual análoga— donde el profesor De Vries se inclina a ver el terreno propicio para el nacimiento de los cuentos (pág. 174). El cuento es, asimismo, una expresión de la existencia aristocrática, y, en este aspecto, se acerca a la *saga*. Pero sus direcciones divergen: el cuento se aparta del universo mítico y divino, y «cae» en el pueblo desde el momento en que la aristocracia descubre la existencia como problema y tragedia (pág. 178).

Una discusión adecuada de todas estas cuestiones nos llevaría demasiado lejos. Algunos resultados de Jan de Vries se imponen: la solidaridad de estructura entre mito, *saga* y cuento, por ejemplo; la oposición entre el pesimismo de la *saga* y el optimismo de los cuentos; la progresiva desacralización del mundo mítico. En cuanto al problema del «origen» de los cuentos, su complejidad impide abordarlo aquí. La principal dificultad reside en el equívoco de los mismos términos «origen» y «nacimiento». Para el folklorista, el «nacimiento» de un cuento se confunde con la aparición de una pieza literaria oral. Es un hecho histórico a estudiar como tal. Los especialistas de las literaturas orales tienen, pues, razón en despreciar la «prehistoria» de sus documentos. Disponen de «textos» orales igual que sus colegas, los historiadores de la literatura, disponen de textos escritos. Los estudian, los comparan, reconstruyen su difusión y sus recíprocas influencias, poco más o menos como hacen los historiadores de la literatura. Su hermenéutica se dirige a comprender y a presentar el universo espiritual de los

cuentos sin preocuparse demasiado de sus antecedentes míticos.

Para el etnólogo y para el historiador de las religiones, por el contrario, el «nacimiento» de un cuento como texto literario autónomo constituye un problema secundario. En primer lugar, al nivel de las culturas «primitivas», la distancia que separa los mitos de los cuentos es menos neta que en las culturas donde existe una profunda separación entre la clase de los «letrados» y el «pueblo» (compara el caso en el Oriente Próximo antiguo, en Grecia, en la Edad Media europea). A menudo, los mitos se mezclan con los cuentos (y es casi siempre en ese estado como nos los presentan los etnólogos), o más aún: aquello que se presenta con el prestigio de un mito no es sino un cuento en la tribu vecina. Pero lo que interesa al etnólogo y al historiador de las religiones es el comportamiento del hombre con respecto a lo sagrado, tal como se desprende de toda esta masa de textos orales. Ahora bien: no es siempre cierto que el cuento señale una «desacralización» del mundo mítico. Se podría hablar con mayor propiedad de un enmascaramiento de los motivos y de los personajes míticos; y en vez de «desacralización» sería preferible decir «degradación de lo sagrado». Así, pues, Jan de Vries lo ha demostrado muy bien: no hay solución de continuidad entre los escenarios de los mitos, de la *saga* y de los cuentos maravillosos. Además, si en los cuentos los dioses no intervienen ya con sus nombres propios, sus perfiles se distinguen aún en las figuras de los protectores, de los adversarios y de los compañeros del héroe. Están disfrazados o, si se prefiere, «degradados», pero continúan cumpliendo su función.

La coexistencia, la contemporaneidad de los mitos y de los cuentos en las sociedades tradicionales, plantea un problema delicado, sin que sea insoluble. Piénsese en las sociedades del Occidente medieval, en las que los auténticos místicos estaban inmersos en la masa de los simples creyentes e incluso se aproximaban a ciertos cristianos cuya falta de devoción era tan grande que tan sólo participaban exteriormente en el cristianismo. Una religión siempre se vive —o se acepta o se sufre— con múltiples registros; pero entre estos diferentes planos de experiencia hay cierta equivalencia y cierta analogía. La equivalencia se mantiene incluso después de la «banalización» de la experiencia religiosa, después de la (aparente) desacralización del mundo. (Para convencerse basta con analizar las valoraciones profanas y científicas de la «Naturaleza» desde Rousseau y la filosofía de las luces.) Pero hoy día se vuelve a encontrar el comportamiento religioso y las estructuras de lo sagrado —figuras divinas, gestos ejemplares, etc.— en los niveles profundos de la psique, en el «inconsciente», en los planos de lo onírico y de lo imaginario.

Esto plantea otro problema, que no interesa ya al folklorista ni al etnólogo, pero que preocupa al historiador de las religiones y acabará por interesar al filósofo y quizás al crítico literario, pues toca también, aunque indirectamente, el «nacimiento de la literatura». Convertido desde hace mucho tiempo en Occidente en literatura de diversión (para los niños y los campesinos) o de evasión (para los habitantes de la ciudad), el cuento maravilloso presenta con todo la estructura de una aventura extraordinariamente grave y responsable, pues se reduce, en suma, a un escenario iniciático: se reencuentran siempre las pruebas iniciáticas (luchas contra el monstruo, obstáculos aparentemente insuperables, enigmas a resolver, trabajos imposibles de efectuar, etc.), el descenso a los Infiernos o la ascensión al Cielo, o incluso la muerte y la resurrección (lo que, por otra parte, revierte en lo mismo), la boda con la Princesa. Es cierto que, como ha subrayado muy acertadamente Jan de Vries, el cuento acaba siempre por un *happy end.* Pero su contenido propiamente dicho se refiere a una realidad extremadamente seria: la iniciación, es decir, el tránsito gracias al artificio de una muerte y de una resurrección simbólicas de la ignorancia y de la inmadurez a la edad espiritual del adulto. La dificultad estriba en decir cuándo el cuento ha comenzado su carrera de simple historia maravillosa despojada de toda responsabilidad iniciática. No se excluye, al menos para

ciertas culturas, que esto se produzca en el momento en que la ideología y los ritos tradicionales de iniciación estaban en camino de caer en desuso y se podría «contar» impunemente lo que exigía, en otro tiempo, el mayor secreto. Pero no es completamente cierto que este proceso haya sido general. En multitud de culturas primitivas, en que los ritos de iniciación están aún vivos, se cuentan asimismo historias de estructura iniciática, y esto desde hace largo tiempo.

Casi podría decirse que el cuento repite, en otro plano y con otros medios, el escenario iniciático ejemplar. El cuento recoge y prolonga la «iniciación» al nivel de lo imaginario. Si constituye una diversión o una evasión, es únicamente para la conciencia banalizada y, especialmente, para la conciencia del hombre moderno; en la psique profunda, los escenarios iniciáticos conservan su importancia y continúan transmitiendo su mensaje, operando mutaciones. Sin darse cuenta, y creyendo divertirse o evadirse, el hombre de las sociedades modernas se beneficia aún de esta iniciación imaginaria aportada por los cuentos. Se podría en ese caso preguntar si el cuento maravilloso no se ha convertido, desde muy pronto, en un «doblete fácil» del mito y del rito iniciáticos; si no ha desempeñado el papel de reactualizar, a nivel de lo imaginario y de lo onírico, las «pruebas iniciáticas». Este punto de vista no sorprenderá a aquellos que miran la iniciación como un comportamiento exclusivo del hombre de las sociedades tradicionales. Hoy comienza a extenderse la idea de que lo que se llama «iniciación» coexiste con la condición humana, que toda existencia está constituida por una serie ininterrumpida de «pruebas», de «muertes» y de «resurrecciones», cualesquiera que sean los términos de que se sirva el lenguaje moderno para traducir estas experiencias (originariamente religiosas).

APÉNDICE II

ELEMENTOS DE BIBLIOGRAFÍA

No se trata aquí de presentar y discutir las diferentes interpretaciones modernas del mito; el problema es sumamente interesante y merece que se le consagre todo un libro. Así, pues, la historia del «redescubrimiento» del mito en el siglo XX constituye un capítulo de la historia del pensamiento moderno. Se encontrará una exposición crítica de todas las interpretaciones, desde la antigüedad hasta nuestros días, en el rico y luminoso volumen de Jan de Vries *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Karl Alber Verlag, Friburgo-Munich, 1961). Cf. también E. Buess, *Geschichte des mythischen Erkennens* (Munich, 1953).

Para las diferentes tendencias metodológicas —desde la «escuela astral» hasta las más recientes interpretaciones etnológicas del mito—, cf. las bibliografías registradas en nuestro *Traité d'Histoire des Religions,* p. 370 ss. Cf. también J. Henninger, «Le Mythe en Ethnologie» *(Dictionnaire de la Bible,* Suplemento VI, col 225 ss.); Joseph L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos* (Munich, 1954).

Un análisis de las teorías del mito puede encontrarse en J. Melville y Frances S. Herskowitz, «A Cross-Cultural Approach to Myth» (en *Dahomean Narrative,* Evanston, 1958, pp. 71-122). Para las relaciones entre mitos y rituales, cf. Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory» *(Harvard Theological Review,* XXXV, 1942, pp. 45-79); S. H. Hooke, «Myth and Ritual: Past and Present» (en *Myth. Ritual and Kingsship,* editado por S. H. Hooke, Oxford, 1958, pp. 1-21); Stanley Edgar Hyman, «The Ritual View of Myth and the Mythic» (en *Myth. A Symposion,* editado por Thomas A. Sebeok, Filadelfia, 1955, pp. 84-94).

Para una interpretación estructuralista del mito, cf. Claude Lévi-Strauss, «The Structural Study of Myth» (en *Myth. A Symposion,* pp. 50-66), y «La structure des mythes» (en *L' Anthropologie structurale.* París, 1958, pp. 227-255).

Un estudio crítico de algunas teorías recientes, escrito en la perspectiva del «storicismo assoluto», en Ernesto de Martino, «Mito, scienze religiose e civiltà moderna» *(Nuovi Argomenti,* núm. 37, marzo-abril 1959, pp. 4-48).

Se pueden encontrar varios artículos sobre el mito en los cuadernos 4-6 de la revista *Studium Generale,* VIII, 1955. Cf. especialmente W. F. Otto, «Der Mythos» (pp. 263-268); Karl Kerenyi, «Gedanken über die Zeitmässigkeit einer Darstellung der griechischen Mythologie (pp. 268-272); Hildebrecht Hommel, «Hythos und Logos» (pp. 310-316); K. Goldhammer, «Die Entmythologisierung des Mythus als Problemstellung der Mythologien» (pp. 378-393).

Un estudio rico en nuevos puntos de vista sobre la estructura y la función de los mitos en las sociedades arcaicas ha sido publicado recientemente por H. Baumann, «Mythos in ethnologischer Sicht» *(Studium Generale,* XIII, 1959, pp. 1-17, 583-997).

El volumen *Myth and Mythmaking,* publicado bajo la dirección de Henry A. Murray (Nueva York, 1960), contiene dieciséis artículos sobre los diferentes aspectos del mito, las relaciones entre mitos y folklore, mitos y literatura, etc. Cf. también Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology* (Nueva York, 1959).

Una redefinición de mito presenta Theodore H. Gaster en su estudio «Myth and

Story» *(Numen*, I, 1954, pp. 184-212).

El paso del pensamiento mítico al pensamiento raciona! ha sido estudiado recientemente por Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique* (París, 1953). Confróntese también *Il Problema della demitizzazione* (Roma, 1961), y *Demitizzazione e Immagine* (1962), publicados bajo la dirección de Enrico Castelli; Roland Barthes, *Mythologies* (París, 1958).

NOTAS

CAPITULO I

[1] C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, vol. III, p. 1; cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive* (París, 1935), p. 123. Véase también T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions* (Melbourne University Press, 1947), p. 6.

[2] Ch. Keysser, citado por Richard Thunrwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinsels* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, 8, Tubinga, 1927), p. 28.

[3] Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory» *(Harvard Theological Review*, vol. XXXV**,** 1942, pp. 45-79), p. 66. Cf. *Ibíd.* otros ejemplos.

[4] Mathias Hermanns, *The Indo-Tibetam* (Bombay, 1954), pp. 66 ss.

[5] Véase M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (París, 1949), pp. 44 ss. *(The Myth of the Eternet Return,* Nueva York, 1954, pp. 21 ss.)

[6] *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 53 ss.

[7] Clyde Kluckhohn, *op. cit.*, p. 61, citando a W. W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians* (New Haven, 1958), p. 179.

[8] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (París, 1957), pp. 255-56.

[9] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion* (Leiden, 1954), pp. 11-12. Cf. también Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlín, 1956), p. 42.

[10] R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 13.

[11] R. Piddington, citado por L. Lévy-Bruhl, p. 115. Sobre las ceremonias de iniciación, cf. Eliade, *Naissances mystiques* (París, 1959).

[12] Véanse ejemplos en R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 14, n. 15.

[13] R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (París, 1959), pp. 318-319.

[14] Evidentemente, lo que se considera «historia verdadera» en una tribu puede convertirse en «historia falsa» en la tribu vecina. La «desmitificación» es un proceso atestiguado ya en los estadios arcaicos de cultura. Lo importante es el hecho de que los «primitivos» sienten siempre la diferencia entre mitos («historias verdaderas») y cuentos o leyendas («historias falsas»). Cf. Apéndice I («Los mitos y los cuentos de hadas»).

[15] Cf. *Mythes, rêves et mystères,* pp. 27 ss.

[16] C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme,* III, pp. 1-2; L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 123. Sobre las iniciaciones de pubertad en Australia, cf. *Naissances mystiques*, pp. 25 ss.

[17] E. Nordenskiöld, «Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna» *(Revista del Instituto de Etnología,* Tucumán, vol. II, 1932), p. 464; Lévy-Bruhl, *op. cit.,* p. 118.

[18] A. C. Kruyt, citado por Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 119.

[19] Aili Kolehmainen Johnson, *Kalevala. A Prose translation from the Finnish* (Hancock, Michigan, 1950), pp. 53 ss.

[20] E. Nordenskiöld, «La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama» *(Journal des Américanistes*, N. S., t. 24, 1932, pp. 5-30), p. 14.

[21] J. F. Rock, *The Na-Khi Nâga Cult and related ceremonies* (Roma, 1952), vol. II, p. 474.

[22] *Ibíd.,* vol. II, p. 487.

[23] J. F. Rock, *Zhi-mä funeral ceremony of the Na-khi* (Viena, Mödling, 1955), p. 87.

[24] K. Th. Preuss, *Religión und Mythologie der Uitoto,* I-II (Gotinga, 1921-1923), p. 625.

[25] B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (1926; reproducido en el volumen *Magic, Science and Religion,* Nueva York, 1955, pp. 101-108).

CAPITULO II

[1] Ariane Macdonald, *La Naissance du Monde au Tibet* (en *Sources Orientales, I,* París, 1959, pp. 417-452), p. 428. Cf. también R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet,* p. 464.

[2] Martha Warner Beckwith, *The Kumulipo. A. Hawaiian Creation Chant* (The Univ. of Chicago Press, 1951), p. 7.

[3] *Ibíd.,* p. 45. «La luz que renace cada día, el sol que cada año vuelve del Sur y reanima la tierra no son solamente símbolos, sino también imágenes ejemplares del nacimiento en el hombre o incluso factores determinantes en el camino de la raza hacia la perfección... Igual que el universo celeste Wakea rompe las cadenas de la noche y surge del seno de las aguas que le retenían prisionero de las tinieblas, el niño rompe la envoltura que le retenía prisionero en el seno de su madre y accede a la luz, a la vida, al mundo del entendimiento» *(Ibíd.,* pp. 182-183).

[4] P. O. Bodding, «Les Santals» *(Journal Asiatique,* 1932), pp. 58 ss.

[5] V. Elwin, *The Baiga* (Londres, 1939), p. 305; W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien* (Viena, 1948), p. 242.

[6] W. Koppers, *Die Bhil,* p. 242; J. Hoffmann y A. van Ernelen, *Encyclopaedia Mundarica,* vol. III (Patna, 1930), p. 739.

[7] L. Jungblut, *Magic Songs of the Bhils of Jhabua State* (Internationales Archiv für Ethnographie, XLIII, 1943, páginas 1-136), p. 6.

[8] *Ibíd.,* pp. 35 ss., 59 ss.

[9] Jungblut, p. 5.

[10] Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence* (Santa Fe, 1942), p. 19. Cf. también *Ibíd.,* pp. 25 ss., 32 ss.

[11] J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and related ceremonies* (Roma, 1952), vol. I, pp. 9-10.

[12] *Ibíd.,* vol. I, p. 98.

[13] *Ibíd.,* vol. I, p. 97.

[14] *Ibíd.,* vol. I, p. 108.

[15] *Ibíd.,* vol. II, pp. 386 ss.

[16] *Ibíd.,* vol. II, p. 489.

[17] *Ibíd.,* vol. I, pp. 279 ss.

[18] M. Hermanns, *The Indo-Tibetans,* pp. 66 ss.

[19] *Ibíd.,* p. 69. El subrayado es nuestro.

[20] Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Londres, 1923), p. 59. Véase asimismo la historia mítica del encantamiento contra las mordeduras de serpientes, inventado por Isis *in illo tempore,* en G. Röder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten* (Jena, 1915), pp. 138 ss.

[21] E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulú, 1927), pp. 10-11.

[22] Alice C. Fletcher y F. La Flesche, *The Omaha Tribe* (Bureau of American Ethnology, 27th Annual Report, Washington, 1911), p. 116, nota a.

[23] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour,* cap. II y *passim.*

[24] C. Tj. Bertling, *Note on myth and ritual in Southeast Asia* (La Haya, 1958), pp. 3-4.

[25] La costumbre se conserva incluso en las civilizaciones evolucionadas, que

conocen la escritura. S. N. Kramer hace notar a propósito de los textos súmenos que «los mitos o las epopeyas de los poetas súmenos comenzaban en general por una evocación cosmológica, sin relación directa con el conjunto de la obra. He aquí cinco versos, sacados del prólogo de *Gilgamesh, Enkidu y el Infierno:*

«Después que el cielo fue separado de la tierra,
después que la tierra fue separada del cielo,
después que fue designado el nombre del hombre,
después que (el dios del cielo) An se llevó el cielo,
después que (el dios del aire) Enhil se llevó la tierra...»

(S. N. Kramer, *From the tablets of Sumer,* Indian Hills, Colorado, 1956, p. 77). Análogamente, en la Edad Media buen número de cronistas comenzaban sus historias locales con la Creación del Mundo.

[26] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions,* pp. 27-36.

CAPITULO III

[1] *Le Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 80 ss.

[2] M. Eliade, *Méphistophélès et l' Androgyne* (París, 1962), pp. 191 ss.

[3] H. Frankfor, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948), p. 150.

[4] M. Eliade, *Méphistophélès et l' Androgyne,* pp. 193-194. «Es en esta concepción donde se encuentra la fuente de las futuras escatologías históricas y políticas. En efecto, se llega, más tarde, a esperar la renovación cósmica, la «salvación» del Mundo, la aparición de un cierto tipo de Rey, de Héroe o de Salvador, o incluso de jefe político. Aunque bajo un aspecto fuertemente secularizado, el mundo moderno conserva aún la esperanza escatológica de una *renovatio* universal, operada por la victoria de una clase social o incluso de un partido o de una personalidad política» *(Ibíd.,* p. 194).

[5] Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien* (Brunswick, 1954), pp. 200 ss.; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines* (Londres, 1954), pp. 220 ss.

[6] Sobre el valor religioso del alimento, cf. Eliade, *op. cit.,* pp. 182, 195 ss.

[7] A. L. Kroeber y E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California* (Anthropological Records, XIII, n.° 1, Univ. of California, Berkeley, 1949), pp. 6 ss., 10-17, 10 ss., resumido en nuestro libro *Méphistophélès et l' Androgyne,* pp. 175 ss.

[8] Eliade, *op. cit.,* p. 182.

[9] Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), p. 120.

[10] Werner Müller, *Die Religión der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlín, 1956), pp. 306, 317.

[11] Werner Müller, *Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern* (Wiesbaden, 1954), p. 133.

[12] A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Washington, 1925), pp. 177, 498.

[13] Vittorio Lanternari, *La Grande Festa* (Milán, 1959); M. Eliade, *Méphistophélès et l' Androgyne,* pp. 155 ss.

[14] Cf. algunas indicaciones bibliográficas en *Le Mythe de l'Éternel Retour,* p. 92, n.° 1.

[15] H. Frankfort, *Kingship and the Gods,* p. 319.

[16] S. Mowinckel, *He That Cometh* (trad. G. W. Anderson, Nueva York, 1956), p.

26.

[17] S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 144.

[18] A. J. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology» *(Acta Orientalia,* I, 1923, pp. 159-199).

[19] Eric Voegelin, *Order and History.* I: *Israel and Revelation* (Louisiana State University Press, 1956), p. 294.

[20] E. Voegelin, *op. cit.*, p. 299.

[21] Como, por otra parte, en otros muchos mitos cosmogónicos y de origen.

CAPITULO IV

[1] Cf. Sir George James Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament, I* (Londres, 1919), pp. 329-332; Clyde Kluckhohn, «Recurrent Themes in Myths and Mythmaking», *Daedalus,* primavera 1959 (pp. 268-279), p. 271. Se encontrará la bibliografía esencial sobre las leyendas del Diluvio en Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* (nueva ed., Bloomington, Indiana, 1955 ss), I, p. 184 (A 1010).

[2] Véase nuestro *Mythe de l'Éternel Retour* (París, 1949), pp. 102 ss.

[3] F. R. Lehmann, «Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker», *Zeitschrift für Etknologie,* LXXI, 1931 (pp. 103-115), p. 103.

[4] *Ibíd.,* p. 112.

[5] Richard Thurmvald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln* (Tubinga, 1927), pp. 26-27, según Ch. Keysser, *Aus dem Leben der Kaileute* (en Neuhaus, *Deutsch Neu-Guinea,* 1911, pp. 154 ss.).

[6] F. R. Lehmann, *op. cit.,* p. 107.

[7] *Ibíd.,* p. 117.

[8] Cf. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions,* p. 54.

[9] F. R. Lehmann, *op. cit.,* p. 107.

[10] Cf. E. Schader, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer», *Staden-Jahrbuch,* III (Sao Paulo, 1955), pp. 151 ss.; Wilhelm Koppers, «Prophetismus und Messianismus ais völkerkundliches und universal-geschichtliches Problem», *Saeculum,* X (1959, pp. 38-47), pp. 42 ss.; Robert H. Lowie, «Primitive Messianism and an Ethnological Problem», *Diogenes,* n.° 19 (Fall, 1957, pp. 62-72), p. 70 ss.

[11] Curt Nimuendaju, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt ais Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani», *Zeitschrif für Ethnologie,* XLVI (1914, pp. 287 ss.), 335.

[12] Cf. R. H. Lowie, *op. cit,* p. 71.

[13] Cf. H. B. Alexander, *Latin-American Mythology* (The Mythologie of All Races, XI, Boston, 1920), pp. 91 ss.

[14] Mito algonkino en Daniel G. Brinton, *The Myths of the New World* (2.ª ed. revisada, Nueva York, 1967), pp. 235-236. Mito wintu en H. B. Alexander, *North American Mythology* (Mythology of All Races, X, Boston, 1916), pp. 223 ss.

[15] Adam Hodgson, *Travels in North America,* p. 280; Brinton, *op. cit.,* pp. 279-280.

[16] Brinton, p. 280: El de lo alto va a soplar una vez sobre los huesos de los hombres, dos veces sobre los huesos de las mujeres, y resucitarán. Otra versión del mito ha publicado Franz Boas, *The Central Eskimo* (Grbew, 1888), pp. 588 ss. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (París, 1951), pp. 153 ss.

[17] H. B. Alexander, *North American Mythology,* p. 60.

[18] *Ibíd.,* p. 219; cf. *Ibíd.,* pp. 299-330, bibliografía concerniente a los mitos diluvianos norteamericanos.

[19] *Ibíd.,* p. 222.

[20] *Ibíd.*, p. 225. Sobre los mitos sudamericanos referentes al Fin del Mundo por el fuego o el agua, cf. P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden des Südamerikanischen Urvölker* (Berlín, 1905), pp. 30-31. Sobre las tradiciones sudamericanas relativas a la renovación del Mundo después de la catástrofe, Claude Lévi-Strauss, en el *Bulletin of the Bureau of American Ethnology,* CXLIII, 3, pp. 347 (Bakairi), 369 (Namicuara).

[21] Los nombres de los cuatro *yugas* aparecen por primera vez en *Aitareya Brâhmana,* VII, 14.

[22] *Le Mythe de l'Éternel Retour,* p. 170. Cf. también *Images et Symboles* (París, 1952), pp. 80 ss.

[23] Cf. Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (Berlín, 1928), p. 34, n. 2.

[24] Nos referimos, evidentemente, a las *élites* religiosas y filosóficas en busca de una «liberación» de las ilusiones y de los sufrimientos. Pero la religión popular india acepta y valoriza la existencia en el Mundo.

[25] W. F. Albright, «Primitivism im Ancient Western Asia», en Arthur O. Lovejoy y George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935, pp. 421-432), p. 422.

[26] *Ibíd.,* pp. 424-426.

[27] *Ibíd.,* p. 431.

[28] En estas catástrofes cósmicas se reconocen las ideas indias sobre el Fin del Mundo por el Fuego y el Agua. Cf. también B. L. van der Waerden, «Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr», *Hermes,* 80 (1950), pp. 129 ss.

[29] Amós, IX, 13 ss.; Isaías, XXX, 23 ss.; XXXV, 1, 2, 7; LXV, 17; LXVI, 22; Oseas, I, 10; II, 18 ss.; Zacarías, VIII, 12; Ezequiel, XXXIV, 14, 27; XXXVI, 9 ss., 30, 35.

[30] W. Bousset, *The Antichrist Legend* (trad. inglesa, Londres, 1896), pp. 195 ss., 218 ss.

[31] Efrem el Sirio, reproducido por Bousset, p. 238.

[32] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 185 ss.

[33] Cf. W. Bousset, *The Antichrist Legend,* pp. 145 ss.; cf. también R. Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn, 1957).

[34] Véase también A. A. Vasiliev, «Medieval Ideas of the End of the World: West and East», *Byzantion,* XVI, fasc. 2, 1941-1943 (Boston, 1944), pp. 462-502.

[35] Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse* (París, 1963).

[36] Cf. M. Eliade, *Méphistophélès el l' Androgyne* (París, 1962), pp. 155 ss. («Renouvellement cosmique et eschatologie».)

CAPITULO V

[1] Por esta razón el inconsciente presenta la estructura de una mitología privada. Se puede ir aún más lejos y afirmar no sólo que el inconsciente es «mitológico», sino también que algunos de sus contenidos están cargados de valores cósmicos; dicho de otro modo: que reflejan las modalidades, los procesos y los destinos de la vida y de la materia viva. Se puede decir incluso que el único contacto real del hombre moderno con la sacralidad cósmica se efectúa por el inconsciente, ya se trate de sus sueños y de su vida imaginativa, ya de las creaciones que surgen del inconsciente (poesía, juegos, espectáculos, etc.).

[2] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* p. 56.

[3] Cf., por ejemplo, el ritual australiano Kunapipi, descrito, según R. M. Berndt, en *Naissances mystiques* (París, 1959), pp. 106 ss.

[4] Cf. *Naissances mystiques*, pp. 113 ss.

[5] *Naissances mystiques,* pp. 115 ss.

[6] *Naissances mystiques,* pp. 118 ss.

[7] Sobre el modelo mítico de los rituales iniciatorios indios, cf. *Naissances mystiques,* p. 117.

[8] Cf. *Naissances mystiques,* 132 ss.

[9] Cf. *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 220 ss.

[10] H. Maspéro, «Les procedes de 'Nourrir le Principe Vital' dans la religion taoïste ancienne» *(Journal Asiatique,* abril-junio, 1937, pp. 117-252, 353-430), p. 198.

[11] Huei-ming-king de Lieu Huayang, citado por Rolf Stein, «Jardins en miniature d'Extrême-Orient» *(Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient,* t. XLII, Hanoi, 1943, pp. 1-104), p. 97.

[12] Cf. R. Stein, *op. cit.,* p. 54.

[13] H. Maspéro, *op. cit.,* p. 207, n. 1.

[14] Cf. *Mythes, rêves et mystères,* pp. 50 ss.

[15] *Ibíd.,* pp. 51-52.

[16] M. Eliade, *Le Yoga. Inmortalité et Liberté* (París, 1954), pp. 270 ss.

[17] *Le Yoga,* p. 272.

[18] Cf. *Mythes, rêves et mystères,* p. 52.

CAPITULO VI

[1] Cf. *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 53 ss.

[2] *Traité,* p. 55.

[3] *Traité,* p. 55.

[4] *Traité,* pp. 55-56.

[5] *Traité,* pp. 68 ss.

[6] *Traité,* p. 56.

[7] J. G. Frazer, *The Worship of Nature* (Londres, 1926), p. 631.

[8] Añadamos, no obstante, que Australia también conoce *dii otiosi*; cf. *Traité,* p. 50.

[9] Ronald M. Berndt, *Djanggawul. An aboriginal cult of North-Eastern Arnhem Land* (Nueva York, 1953), pp. 139-141. Cf. también en *Naissances mystiques,* p. 106, el mito de la serpiente pitón Lu'ningu, que se tragaba a los jóvenes y los devolvía muertos. Los hombres la mataron, pero a continuación le erigieron un monumento que la representaba: dos postes rituales, que desempeñan un papel en el ceremonial secreto Kunapipi.

[10] R. Piddington, citado en *Mythes, rêves et mystères,* pp. 257 ss.

[11] E. Anderson, citado en *Mythes, rêves et mystères,* pp. 273.

[12] Cf. *Naissances mystiques,* p. 60.

[13] *Naissances mystiques,* p. 106, n. 26.

[14] Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (trad. de M. Metzger y J. Goffinet, París, 1954), p. 108.

[15] Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948), pp. 35-38; cf. también Joseph Campbell, *The Masks of God: Primtive Mythology* (Nueva York, 1959), pp. 173-176. Sobre la difusión de este motivo mítico, cf. Gudmund Hatt, «The Corn Mother in America and Indonesia» *(Anthropos,* XLVI, 1951, pp. 853-914). Las objeciones de Hermann Baumann (cf. *Das doppelte Geschlecht,* Berlín, 1955) se discutieron por Ad. E. Jensen en su artículo «Der Anfang des Bodenbaus in mythologischer Sicht» *(Paideuma,* VI, 1956, pp. 169-180). Véase también Carl Schmidt, «Die Problematik der Mythologeme 'Hainuwele' und 'Prometheus'» *(Anthopos,* LV, 1960, pp. 215-238).

[16] Cf. *Mythes et cultes chez. les peuples primitifs,* pp. 189 ss.
[17] *Ibíd.*
[18] *Op. cit.,* p. 225.
[19] Cf. *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 68-90.

CAPITULO VII

[1] M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (París, 1954), p. 311.
[2] *Le Yoga,* p. 321.
[3] Çankara, comentario a la *Chandogya Upanishad,* VI, 14, 1-2.
[4] M. Eliade, *Le Yoga,* p. 44.
[5] J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grece» *(Journal de Psychologie,* 1959, pp. 1-29), p. 7. Cf. también Ananda K. Coomarswamy, «Recollection, Indian and Platonic» *(Supplement to the Journal of the American Oriental Society,* n.° 3, abril-junio 1944).
[6] J.-P. Vernant, *op. cit.,* p. 8.
[7] *Argonautiques,* I, 463, citado por Vernant, *op. cit.,* p. 10.
[8] Laminillas de Petelia y de Eleuterna. Sobre las laminillas «órficas», cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903), pp. 573 ss.; F. Cumont, *Lux perpetua* (París, 1949), pp. 248, 406; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (Londres, 1935, 2.ª ed., 1952), pp. 171 ss.
[9] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* p. 21. Sobre las existencias anteriores de Pitágoras, cf. los textos recogidos por E. Rohde, *Psyche* (traducido por W. B. Hillis, Nueva York, 1925), pp. 598 ss.
[10] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 63 ss.
[11] Cf. *Mythes, rêves et mystères,* pp. 56-57. Para C. G. Jung también precede a la psique individual. El mundo de los arquetipos de Jung se parece en cierto modo al mundo de las Ideas platónicas: los arquetipos son transpersonales y no participan en el Tiempo histórico del individuo, sino en el Tiempo de la especie, es decir, de la Vida orgánica.
[12] Cf. F. Cumont, *Lux perpetua,* p. 450.
[13] H. Leisegang, *La Gnose* (trad. Jean Gouillard, París, 1951), pp. 247-248; Robert M. Grant, *Gnosticism. A Source book of Heretical Writings from the Early Christian Period* (Nueva York, 1961), pp. 116 ss. G. Widengren, «Der iranische Hintergrund der Gnosis» *(Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte,* IV, 1952, pp. 97-114), pp. 111 ss., sostiene el origen iranio, verosímilmente parto, de este mito.
[14] Henry Corbin, «L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien» (en el volumen colectivo *Ombre et Lumière,* París, 1961, pp. 137-257), pp. 154 ss., con referencias bibliográficas a sus trabajos anteriores.
[15] Hans Jonas, *The Gnostic Religión* (Boston, 1958), pp. 62 ss.
[16] H. Jonas, *op. cit.,* p. 63.
[17] Citado por Jonas, p. 70.
[18] Jean Doresse, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte,* vol. I (París, 1958), p. 227.
[19] F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme: I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônai* (Bruselas, 1908), pp. 46 ss.; J. Doresse, I, pp. 235 ss.
[20] H. Jonas, *op. cit.,* p. 71.
[21] *Ibíd.,* p. 74.
[22] *Ibíd.,* p. 68.
[23] *Ibíd.,* p. 23.
[24] *Ibíd.,* p. 83.

[25] *Ibíd.*, p. 83.
[26] *Ibíd.*, p. 84.
[27] *Ibíd.*, p. 84.
[28] *Corpus Hermeticum*, I, 27 ss.; H. Jonas, p. 86.
[29] Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 44.
[30] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de I'extase,* pp. 281 ss.
[31] Cf. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (Nueva York, 1959), pp. 188, n. 16.
[32] H.-Ch. Puech, en el *Annuaire du Collège de France*, 56 aniversario (1956), pp. 186-209, p. 194.
[33] H.-Ch. Puech, *Ibíd.*, p. 198.
[34] H.-Ch. Puech, *Ibíd.*, *p.* 198.
[35] Cf. Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1939), pp. 6 ss.

CAPITULO VIII

[1] Karl Meuli, «Griechische Opferbräuche» *(Phyllobolia für Peter Von der Mühl,* Basilea, 1946, pp. 185-288).
[2] Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture,* vol. I (2.ª ed., Nueva York, 1945), pp. 65 ss.; id., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), p. 12.
[3] W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* p. 14.
[4] Trad. Jaeger, *op. cit.*, p. 47.
[5] Trad. G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1957), p. 168; cf. también Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge, Mass., 1948), p. 22. Se pueden encontrar los documentos y bibliografías sobre los milesios en Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (2.ª ed., París, 1949), pp. 163 ss., y en Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorso-kratiker* (Oxford, 1946), pp. 49 ss.
[6] Trad. Kirk and Raven, *op. cit.*, p. 169.
[7] Cf. Tucídides, *Historia*, I, 21; W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 19, 197-198.
[8] Elio Theon, *Progymnasmata* (94, 12-32), resumido por Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (Nueva York, 1961), pp. 41-42; cf. también *Ibíd.*, pp. 120 ss.
[9] Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Traditions and its place in Renaissance Humanism and Art* (Nueva York, 1953), pp. 320 ss.
[10] Jean Seznec, *op. cit.*, p. 322.

CAPITULO IX

[1] Para todo lo que sigue, véase Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (Nueva York, 1961), pp. 10 ss.
[2] Grant, *op. cit.*, p. 15. Sobre Theon, véase *Ibíd.*, pp. 39 ss. Cf. también *The Letter and the Spirit* (Londres, 1957), pp. 120 ss., y Jean Pépin, *Mythe et Allégarie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (París, 1958).
[3] R. M. Grant, *The Earliest Lives,* p. 21.
[4] Orígenes, *De principiis,* IV, 2, 9, citado por Grant, *op. cit.*, p. 65.
[5] Grant, *op. cit.*, p. 66.
[6] *Contra Celsum*, I, 42 citado por Grant, p. 71.
[7] *Contra Celsum*, II, 56-59, Grant, p. 75.

[8] Cf. Grant, p. 93.

[9] Cf. Grant, p. 78.

[10] Véase R. Grant, *op. cit.*, pp. 115-116, y Jean Daniélou, *Méssage évangélique et culture hellénistique aux II' et III' siècles* (París, 1961), pp. 251 ss.

[11] *Commentaire à Jean*, 20, 30, citado por Grant, p. 116.

[12] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 26-27. Véase también Allan W. Watts, *Myth and Ritual in Christianity* (Londres y Nueva York, 1955); Olivier Clément, *Transfigurer le Temps* (Neuchâtel-París, 1959).

[13] Cf. Erwin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VII-VIII: *Pagan Symbols in Judaism* (Nueva York, 1958); Jean Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs* (París, 1961).

[14] Leopold Schmidt ha demostrado que el folklore agrícola de Europa Central contiene elementos mitológicos y rituales desaparecidos en la mitología griega clásica ya desde los tiempos de Homero y de Hesiodo; cf. L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos* (Viena, 1952), especialmente pp. 136 ss.

[15] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 104. Sobre las pretensiones mesiánicas de Federico II, cf. E. Kantorowitz, *Frederick the Second, 1194-1250* (trad. inglesa, Londres, 1931), pp. 450 ss, 511 ss.; N. Cohn, pp. 103 ss.

[16] Alphonse Dupront, «Croisades et eschatologie» (en *Umanesimo e esoterismo.* Atti del V Convegno Internazionale di Studi Umanistici, a cura di Enrico Castelli, Padua, 1960, pp. 175-198), p. 177.

[17] Paul Alphandéry y Alphonse Dupront, *La Chrétienté et I'idée de Croisade*, II (París, 1959), p. 118.

[18] *Ibíd.*, p. 119.

[19] Reinier, citado por P. Alphandéry y A. Dupront, *op. cit.*, p. 120.

[20] *Annales Scheftlariensis*, texto citado por Alphandéry-Dupront, p. 123.

[21] Textos citados por Alphandéry-Dupront, p. 127.

[22] Sobre los «Tafures», cf. también Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, pp. 45 ss.

[23] P. Alphandéry y A. Dupront, *op. cit.*, p. 145.

[24] Nota de Campanella al verso 207 de su *Ecloga*, citado por A. Dupront, «Croisades et eschatologie», p. 187.

[25] Edición crítica de Romano Americo (Roma, 1955), p. 72; A. Dupront, *op. cit.*, p. 189.

[26] Es mérito de Ernesto Buonaiuti haber inaugurado la renovación de los estudios joaquinitas con su edición del *Tractatus super quatuor Evangelia* (Roma, 1930) y su volumen *Giocchino da Fiore* (Roma, 1931). Cf. también sus dos importantes artículos: «Prolegomeni alla storia di Giocchino da Fiore» *(Ricerche religiose*, IV, 1928) e «II misticismo di Gioacchino da Fiore» *(Ibíd.*, V, 1929), reproducidos en su obra póstuma *Saggi di Storia del Cristianesimo* (Vicenza, 1957), pp. 237-382. Véase también Ernst Benz, «Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims» *(Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1931, pp. 24-111) y *Ecclesia Spiritualis* (Stuttgart, 1934).

[27] Cf. Karl Löwith, *Meaning in History*, p. 208.

[28] Karl Löwith, *op. cit.*, p. 210, recuerda que esta última obra ha inspirado *Das dritte Reich* del autor germano-ruso H. Moeller van der Bruck. Cf. también Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologien* (Berna, 1947), que compara la filosofía de la historia de Hegel con la de Joaquín de Fiore.

[29] Cf. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 16-36.

[30] *Mythes, rêves et mystères*, pp. 20-21.

[31] Cf., por ejemplo, Coulton Waugh, *The Comics* (Nueva York, 1947); Stephen Becker, *Comic Art in America* (Nueva York, 1960); Umberto Eco, «Il Mito di

Superman» (en *Demilizzazione e Imagine,* a cura di Enrico Castelli, Padua, 1962, pp. 131-148).

[32] Andrew Greeley, «Myths, Symbols and Rituals in the Modern World» *(The Critic,* dic. 1961, enero 1962, vol. XX, n.° 3, pp. 18-25), p. 19.

[33] *Ibíd.,* p. 24.

APENDICE I

[1] *La Nouvelle Revue Française,* mayo 1956.